Die

buddhistische Philosophie

in ihrer

geschichtlichen Entwicklung

Von

Max Walleser

Zweiter Teil

Die mittlere Lehre des Nāgārjuna



Heidelberg 1911
Carl Winter's Universitätsbuchhandlung

Die

Mittlere Lehre

(Mādhyamika-śāstra)

des

Nāgārjuna

Nach der tibetischen Version übertragen

von

Max Walleser



Heidelberg 1911
Carl Winter's Universitätsbuchhandlung

Verlags-Nr. 565.

Vorwort.

Schon frühzeitig spaltete sich der Buddhismus zunächst in zwei, dann durch immer weitergehende Teilung allmählich in achtzehn Schulen. Über diese sind wir sowohl aus ceylonesischen wie aus tibetanischen und chinesischen Quellen einigermaßen unterrichtet. Im Gegensatz zu der älteren Lehre, deren auf die Quieszierung des Willens hinauslaufende Tendenz von wesentlich praktischer Art gewesen war, machte sich schon in einzelnen dieser Sekten das Bestreben geltend, auch rein theoretische Probleme in Angriff zu nehmen, und so sehen wir denn etwa um den Beginn unserer Zeitrechnung aus der Mitte dieser Sekten heraus eine neue Auffassung hervorgehen, die darauf abhebt, die Leugnung der Substantialität, welche ursprünglich wohl nur auf das Subjekt des Bewußtseins bezogen worden war, auf alles und jedes auszudehnen, was überhaupt nur Gegenstand eines Begriffs sein kann. Der ältere Buddhismus war Positivismus gewesen, durchsetzt mit Skeptizismus und einem guten Teil von Indifferentismus, diese neue Phase aber, die sich als „Mahāyāna", d. h. als großes Fahrzeug im Gegensatz zum älteren „kleinen", dem Hīnayāna, einführt, ist vermöge einer übrigens durchaus verständlichen inneren Entwicklung zum Verneinen alles Seienden fortgeschritten. Man ist hierbei konsequent genug, auch die allgemeinsten Begriffe als leer (śūnya) nachzuweisen, ja man geht soweit, auch den Begriff des Nichtseins zu negieren, und erreicht so den eigentlichen Ziel- und Endpunkt dieser Entwicklung, der nicht so sehr Nihilismus ist, als Negativismus, indem gleichzeitig das Sein und Nichtsein verneint werden und so eine „mittlere Lehre" (madhyamaka-vāda), ein „mittlerer Weg" (madhyamā pratipad) als die richtige Stellungnahme gegenüber dem Realen gewonnen wird.

Diese Lehre ist, ähnlich wie Sāṅkhya und Mīmāṃsā ihre erste Fassung in metrischen Texten erhalten haben, in einer Sammlung von Versen niedergelegt worden, eben der Mādhyamika-kārikā, deren deutsche Übersetzung in Verbindung mit derjenigen des ältesten Kommentars, der Akutobhayā des Nāgārjuna, ich hiermit der Kritik unterbreite. Mit dem Umstande, daß die nordbuddhistische Literatur sich nur in beschränktem Umfange in der ursprünglichen Sanskritfassung, dagegen ziemlich vollständig in tibetischer Übersetzung erhalten hat, hängt es zusammen, daß zwar die ursprüngliche indische Redaktion der Kārikā, im erheblich jüngeren Kommentar des Candrakīrti eingebettet, überliefert ist, daß aber der älteste, wohl gleichzeitig mit der Kārikā entstandene Kommentar des Nāgārjuna nur in tibetischer Übertragung und einer allerdings ziemlich abweichenden chinesischen Version vorliegt. Es bedarf wohl keines besonderen Hinweises, daß sich mit dem Texte eine Reihe von literarhistorischen und textkritischen Vorfragen verbinden. Wenn ich es unterlasse, denselben an dieser Stelle näher zu treten, so geschieht es deshalb, weil es mir untunlich erscheint, in eine derartige Untersuchung einzutreten, so lange nicht eine (übrigens schon in Vorbereitung befindliche) Übersetzung der ältesten chinesischen Version des Kumārajīva (Nanjio Nr. 1179) publiziert ist. Auch die Abfassungszeit der Sanskritvorlage des uns beschäftigenden Textes möchte ich aus diesem Grunde vorerst unentschieden lassen, da bei der Unsicherheit der indischen Geschichtsdaten der ersten nachchristlichen Jahrhunderte offenbar nur eine immanente Kritik der in Frage kommenden Literatur einige Aufklärung erwarten läßt. Immerhin dürfte sich so viel mit einiger Bestimmtheit behaupten lassen, daß Kārikā und Akutobhayā im zweiten bis dritten Jahrhundert n. Chr. entstanden sind.

Über die Bedeutung und Wichtigkeit des Kommentars wird man verschiedener Ansicht sein können. Von den späteren des Buddhapālita, Bhavaviveka und vor allem des Candrakīrti unterscheidet ihn nicht nur sein bedeutend geringerer Umfang, sondern vor allem die eben in seiner Kürze begründete Dunkelheit, die es nicht immer leicht macht, den Sinn und die Absicht der Erklärung zu verstehen. Auch kommt es häufig genug vor, daß der Kommentar überhaupt keine Erläuterungen gibt, sondern sich darauf beschränkt, den Wortlaut der Kārikā mit einer geringfügigen Änderung zu wiederholen. Immerhin ist seine Kenntnis für das geschichtliche Verständnis der

buddhistischen Philosophie unentbehrlich, indem seine Interpretation von den zwei Schulen, in die sich die Mādhyamikas späterhin spalteten, in gleicher Weise anerkannt wurde, sodaß eine Beurteilung der Lehrunterschiede der Prāsaṅgikas (Candrakīrti) und der Svātantrikas (Bhavaviveka) unter Zugrundelegung der Auffassung der Akutobhayā immerhin möglich ist. Davon abgesehen, bietet dieser Kommentar Aufschlüsse über die Terminologie und die Dogmatik des vorangehenden und gleichzeitigen Hīnayāna, die auch über das noch völlig ungeklärte Verhältnis des Pali-Abhidharma zu dem Abhidharmakośa des Vasubandhu und ähnlichen Texten einiges Licht werfen.

Diese, wenn ich so sagen darf, philologische Bedeutung unseres Textes war auch die Veranlassung, daß ich der deutschen Wiedergabe der termini technici grundsätzlich den entsprechenden Sanskritausdruck in Klammern beifügte. Bei der äußersten Genauigkeit der tibetanischen Übersetzung und der systematischen Konsequenz, mit der daran festgehalten wurde, die Fachausdrücke immer in der gleichen Weise wiederzugeben, ist es möglich, den indischen Urtext nahezu wörtlich zu rekonstruieren. Vom wissenschaftlichen Gesichtspunkt aus erschien es mir als wünschenswert, die dadurch gebotene Garantie einer exakten Übertragung auch der deutschen Fassung zu erhalten, zumal da diese Beifügung des Sanskritausdrucks vielfach eine freiere Textgestaltung der deutschen Übersetzung gestattete, als es sonst der Fall gewesen wäre, indem ja durch die beigefügte Sanskritform ein Korrektiv und die Möglichkeit einer fortlaufenden Kontrolle geboten ist.

Die vorliegende Übersetzung beruht letzten Endes auf einer Abschrift des tibetischen Textes nach dem in Berlin (Königl. Bibliothek) befindlichen Exemplar der „schwarzen" Tanjur-Ausgabe. Die mangelhafte Beschaffenheit dieser letzteren veranlaßte mich, die Kopie mit dem im India Office befindlichen Abzug derselben Ausgabe zu vergleichen. Auf Grund dieser Kollation unternahm ich den Versuch einer Rückübersetzung in Sanskrit, sah mich aber vor allem mit Hinsicht auf die Zweifelhaftigkeit einer großen Anzahl von Lesarten veranlaßt, den entsprechenden Band der „roten" Ausgabe (Eigentum des Asiatischen Museums in St. Petersburg), der sich gerade bei Herrn Professor Louis de la Vallée Poussin in Gent befand, einzusehen. Wenn mir die beschränkte Zeit auch nicht gestattete, diesen Text mit meiner Abschrift zu kollationieren, so war doch Herr de la Vallée in liebenswürdigster Weise bereit, die provisorische Übersetzung unter

Heranziehung der „roten" Lesarten mit mir durchzuarbeiten. Eine exakte Kollationierung war mir aber erst auf Grund einer photographischen Reproduktion des genannten Textes nach dem in der Bibliothèque Nationale zu Paris befindlichen Exemplar möglich und liegt denn auch der hiermit veröffentlichten deutschen Übersetzung zugrunde.

Die Drucklegung der Arbeit erfolgte mit Unterstützung der Heidelberger Akademie der Wissenschaften; ich beehre mich, hierfür meinen ergebensten Dank auszusprechen. Auch möchte ich nicht verfehlen, meinem verehrten Freunde de la Vallée für die wertvollen Verbesserungen, die er der Übersetzung durch seine hervorragende Kenntnis der einschlägigen Literatur hat zuteil werden lassen, verbindlichst zu danken.

Kehl a. Rh., Februar 1911.

Prof. Dr. M. Walleser.

Abkürzungen.

---

ed. B. B. = Bibliotheca Buddhica. IV. Mūlamadhyamakakārikā de Nāgārjuna, avec la Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti, publié par L. de la Vallée Poussin. St. Petersburg, 1903 ff.

Ausgaben des Tanjur:

Lh. E. = Schwarze Ausgabe von Lhasa (Potala). (Berlin, Königl. Bibliothek; London, India Office.)

P. E. = Rote Ausgabe von Peking. (Paris, Bibliothèque Nationale; St. Petersburg, Asiat. Museum.)

Der der vorliegenden Übersetzung zugrunde liegende tibetische Text befindet sich im 17. Band des Tanjur mdo,

ff. 29a—104b der schwarzen Ausgabe,
ff. 34a—114a der roten Ausgabe.

Die in aufrechter Klammer [ ] beigefügten Seitenzahlen beziehen sich auf die schwarze, die in schräger *[ ]* auf die rote Ausgabe.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Einleitung 1
I. Die Bedingungen (pratyaya) 9
II. Das Gegangene, das noch nicht Gegangene, das Gehende (gata-agata-gamyamāna) 15
III. Die Sinnesgebiete (āyatana) 22
IV. Die Gruppen (skandha) 25
V. Die Elemente (dhātu) 28
VI. Die Leidenschaft und der Leidenschaftliche (rāga-rakta) . . 32
VII. Entstehen, Stehen, Vergehen (utpāda-sthiti-bhaṅga) 36
VIII. Täter und Tat (kāraka-karma) 52
IX. Annehmer und Annehmen (upādātr-upādāna) 56
X. Feuer und Brennstoff (agni-indhana) 60
XI. Weltwanderung (saṃsāra) 66
XII. Das Leid (duḥkha) 69
XIII. Die Dasheit (tattva) 73
XIV. Die Vereinigung (saṃsarga) 77
XV. Sein und Nichtsein (bhāva-abhāva) 81
XVI. Gebundensein und Erlöstsein (bandhana-mokṣa) 85
XVII. Tat und Frucht (karma-phala) 90
XVIII. Das Selbst und die Objekte (ātma-dharma) 102
XIX. Die Zeit (kāla) 111
XX. Grund und Folge (hetu-phala) 114
XXI. Werden und Vergehen (sambhava-vibhava) 123
XXII. Der Sogegangene (tathāgata) 133
XXIII. Die Verkehrtheiten (viparyāsa) 142
XXIV. Die Wahrheiten (satya) 149
XXV. Das Erlöschen (nirvāṇa) 158
XXVI. Die zwölf Glieder (dvādaśāṅga) 165
XXVII. Die Ansichten (dṛṣṭi) 169
Varianten der Ausgaben von Potala (Lhasa) und Peking 177
Nachtrag 188

Einleitung.

Die drei Kostbarkeiten verehre ich!
Mañjuśrī, den jung gewordenen, verehre ich!
Den Lehrer, den edlen Nāgārjuna, verehre ich!

Der Entstehen und Vergehen auf diese Weise [29b] aufgegeben und den pratītya-samutpāda (das abhängige Entstehen) verkündet hat, ihn, den Herrscher der Weisen (munīndra), verehre ich!

Der den pratītya-samutpāda, ohne Vergehen, ohne Entstehen, nicht abgeschnitten, nicht ewig, ohne Kommen, ohne Gehen, ohne Einheit, ohne Vielheit, die glückselige Beruhigung der Entfaltung (prapañca), gelehrt hat, ihn, den vollendeten Buddha, den besten der Redner, verehre ich!

Die zu unterweisenden (vineya-jana), die in dem Irrtum einer Verursachung durch Gott (īśvara), puruṣa, durch beide, durch die Zeit, von selbst (prakṛtyā), Bestimmung (niyati), Eigensein (svabhāva), Veränderung (vikāra), Atome (aṇu) befangen sind (vipratipanna), die (ferner) den Ansichten des Grundlosen (ahetu), des vom Grund Verschiedenseins (viṣamahetu), des Vernichtetwerdens (uccheda), des *[34b]* Ewigseins (śāśvata) zuneigen (abhiniviṣṭa), die ferner außer Sicht (parokṣa) des dharma-kāya sind und der oder jener Ansicht eines Selbstes (ātma-dṛṣṭi) zuneigen — wer, um diese von der Ansicht der Grundlosigkeit, des vom Grund Verschiedenseins, der Vernichtung, des Ewigseins zu befreien (vinivṛttaye) und den dharma-kāya zu verkünden (avabodhāya) und sie von allen möglichen Ansichten eines Selbstes zu befreien, nachdem sie außerordentlich geläutert, mit Großmut (māhātmya) begabt und zu Behältern der tiefen Lehre geworden sind, die früher mitgeteilte (eig. gesagte) bedingungsweise Entstehung

(pratītya-samutpāda), ohne Vergehen, ohne Entstehen, ohne Vernichtung, nicht ewig, ohne Kommen, ohne Gehen, ohne Vielheit, ohne Einheit, das stille Erlöschen aller Entfaltung (prapañca), lehrt, vor ihm, dem vollkommen Erleuchteten, dem besten der Redenden, verbeuge ich mich (vande): das ist (der Sinn). Durch diese Äußerung des Preises (stutyudbhāvanā) des tathāgata, verbunden mit Verehrung (namaskāra) und Begrüßung (upacāra), wird die Wahrheit des höchsten Sinnes (paramārtha-satya) gelehrt.

„Ohne Vergehen": in diesem abhängigen Entstehen (pratītya-samutpāda) ist nicht Vergehen. Weshalb? Weil nicht Entstehen ist.

„Ohne Entstehen": weil nicht Vergehen ist.

„Ohne Vernichtung": wie Same und Sproß.

„Nicht ewig": wie der Zustand (bhāva) der Dauer (āyāma) von Same und Sproß.

„Ohne Kommen, ohne Gehen": wie der Raum (ākāśa).

„Ohne Vielheit": wie Reisfrucht.

„Ohne Einheit": [30 a] wie Reissame.

Auch bei den übrigen Prädikaten (eig. Sätzen, vākya) ist so je nachdem (yathāyogam) die Beziehung (prayoga) anzugeben.

Hier wendet man ein: Weshalb widerspricht er diesen acht Prädikaten (prakāra)?

Hier antwortet man: Dieses *[35a]* abhängige Entstehen wird im Sinne der gewöhnlichen Wahrheit (vyavahāra-satya) gelehrt; um von den sich der Wahrheit des höchsten Sinnes Zuwendenden (paramārtha-satya-pravṛtta) den Hang (abhiniveśa) zu den acht Arten von Sätzen (vākya) des Vergehens usw. fernzuhalten, werden die acht Sätze „ohne Vergehen" usw. angeführt.

Hier wendet man ein: Warum wird denn das Wort „ohne Vergehen (anirodha)" zuerst genannt?

Hier antwortet man: Wenn auch so das Wort „Entstehen" eben vorher anzuführen ist, so ist doch infolge der Verbindung (sambandha) des śloka kein Widerspruch (virodha) mit der früheren Anwendung (prayoga) des Wortes „ohne Vergehen".

Oder: um das Haften (abhiniveśa) derer, die in dem Worte „Vergehen" an dem Sein (bhāva) haften, zu entfernen (parihārārtham). Wie in der Bhagavatī-Prajñāparamitā[1] gesagt ist: „Subhūti, wie

[1] Aṣṭasāhasrikā-prajñāpāramitā (ed. Rāj. Mitra) p. 353,18ff.

meinst du, wird der Gedanke (citta), der vergangen ist, wieder entstehen?" Er antwortete: „Erhabener, er wird es nicht". Er sprach: „Subhūti, wie meinst du, ist der Gedanke, der entsteht, mit der Eigenschaft des Vergehens (nirodha-dharmin)?" Er antwortete: „Er ist nicht[1] mit der Eigenschaft des Vergehens". Er sprach: „Subhūti, wie meinst du, wird das, was mit der Eigenschaft des Vergehens behaftet ist, vergehen?" Er antwortete: „Erhabener, das wird nicht sein". Er sprach: „Subhūti, wie denkst du, ist das, was nicht entstanden ist, mit der Eigenschaft des Vergehens?" Er antwortete: „Erhabener, das ist nicht (so)". Er sprach: „Subhūti, wie meinst du, wird das, was mit der Eigenschaft des Vergehens ist, entstehen?" Er antwortete: „Erhabener, das wird es nicht". Er sprach: „Subhūti *[35b]*, wie meinst du, wird das, was mit der Eigenschaft des Vergangenseins ist, vergehen?" Er antwortete: „Erhabener, das wird es nicht" [30b]. Er sprach: „Subhūti, wie meinst du, ein dharma, der von sich aus (prakṛtyā) ohne Eigensein (svabhāva) (und) vergangen ist, wird der vergehen?" Er antwortete: „Erhabener, das wird nicht sein". — Weil so in der Prajñāpāramitā auf das mit der Eigenschaft des Vergehens Behaftete der Vorgang (krama) des Vernichtetwerdens im üblichen Sinne (vyavahāra-sambaddha) angewendet wird, deshalb wird die Beziehung (prayoga) des Wortes „ohne Vergehen" zuerst genannt.

Oder: Weil die Bedeutung (artha) des Wortes „ohne Vergehen" mit Bezug auf die Widerlegung bis zum Worte „ohne Vernichtung (anuccheda)"[2] reicht (eig. vorhanden ist), wird die Beziehung (prayoga) des Wortes „ohne Vergehen" zuerst genannt. Weil infolge des Nichtvernichtetwerdens Vergehen nicht ist, und hier „was vernichtet wird, das vergeht" nicht zutrifft (eig. „ist"), deshalb ist nicht Vergehen.

Weil des Wortes „ohne Entstehen" Sinn (artha) mit Bezug auf die Widerlegung bis zum Worte „nicht ewig"[3] vorhanden ist, wird nach dem Worte „ohne Vergehen" „ohne Entstehen" genannt.

Weil infolge des Nichtvergehens nicht Vernichtung ist, (und) hier „was vergeht, das wird vernichtet" nicht zutrifft, deshalb ist nicht Vernichten.

---

[1] „nicht" ist nach der Aṣṭasāhasrikā zu tilgen.

[2] „ohne" ist nach der roten Ausgabe zu entfernen.

[3] „nicht ewig" ist nach Analogie der oben angeführten Lesart der roten Ausgabe in „ewig" zu verändern.

Weil infolge des Nichtentstehens nicht Ewiges ist, (und) hier „was entsteht, das ist ewig“ nicht zutrifft, deshalb ist nicht Ewiges.

Jetzt wird anders geprüft.

„Ohne Vergehen“: weil das Vergehen des Vergangenen und des (noch) nicht Vergangenen nicht möglich ist.

„Ohne Entstehen“: weil es ohne Wandern nicht möglich ist.

Hier *[36 a]* noch eine andere als die frühere Methode (paryāya).

„Ohne Vergehen“: weil das Vergehen eines hiervon verschiedenen Zustandes (avasthā) nicht möglich ist.

Noch eine andere Erwägung (vicāra).

„Ohne Vergehen“: weil Körper (kāya) und Name (nāma) nicht zutrifft (upapadyate, möglich ist); weil auch in dem Entstehungslosen Körper und Name nicht möglich sind.

Eine andere Methode.

„Ohne Vergehen“: weil An-sich-Sein (svabhāva) nicht zutrifft.

„Ohne Entstehen“: auch, weil An-sich-Sein nicht zutrifft.

Eine andere Erwägung.

„Ohne Vergehen“: weil an An-sich-Sein leer. „Ohne Entstehen“: auch, weil an An-sich-Sein leer.

Noch eine andere Methode.

„Ohne Vernichtung“, weil ohne Vergehen. „Nicht ewig“ [31 a], weil ohne Entstehung. „Ohne Vielheit“, weil ohne Entstehen. „Ohne Einheit“, weil ohne Vergehen. „Ohne Kommen“, weil ohne Entstehen. „Ohne Gehen“, weil ohne Vergehen.

Eine andere Erwägung.

Weil Entstehen und Vergehen nicht sind, ist nicht Festhalten (abhiniveśa) an allen übrigen.

Eine andere Methode.

Wovon abhängig was entsteht (yat pratītya yad utpannam), weil dieses weder mit jenem identisch ist, noch (von ihm) verschieden ist, weil deshalb auf drei Arten (prakāra) auch da Entstehung unmöglich ist, deshalb ist nicht Entstehen. Deshalb, weil Entstehen nicht ist, ist nicht Kommen. Weil Kommen nicht ist, ist nicht Gehen.

Eine andere Erwägung.

Wovon abhängig was entsteht, weil dieses nicht eben jenes ist, deshalb ist nicht „Ewiges“. Weil es nicht verschieden ist, deshalb ist nicht Vernichtung.

Dies ist eine andere Erwägung.

Wovon abhängig *[36b]* was entsteht, weil es nicht eben dieses ist, deshalb ist nicht Einheit. Weil es nicht verschieden ist, deshalb ist nicht Verschiedenheit.

Dies ist eine andere Methode.

Wovon abhängig was entsteht, das ist nicht mit An-sich-Sein (svabhāva). Weil ohne An-sich-Sein, ist nicht Entstehen. Weil Entstehen nicht ist, ist nicht Einheit und ist nicht Verschiedenheit. Weil Entstehen eben nicht ist, ist nicht Kommen und ist nicht Gehen.

Dies ist eine andere Methode.

Wovon abhängig was entsteht, das ist ohne Eigensein. Weil ohne Eigensein, soll man sich bei allen Wortunterscheidungen wie Vergehen usw. nicht an einem Wesen halten.

Dies ist eine andere Methode.

Hier sind die ersten vier Bezeichnungen (vākya) „ohne Vergehen" usw. bis „nicht ewig", weil sie im allgemeinen ihrer eigenen Bedeutung nach zusammengehören (sva-samaya-antargatatvāt), diese schon erklärt worden (vyākhyāta). Weil die letzten (uttarāṇi), die da sind, unter einer anderen Bedeutung zusammengefaßt werden, sind diese noch zu erklären.

Da die Sāṅkhyas annehmen, Grund (hetu) und Folge (phala) seien eines, (heißt es) [31 b], um diese zu widerlegen (nivartanārtham): „nicht eines".

Da die Vaiśeṣikas annehmen, Grund und Folge seien verschieden, (heißt es), um sie zu widerlegen: „nicht verschieden".

Weil diese beide auch daran hängen, daß an den Dingen (bhāveṣu) verschiedene Arten von Handlungen (kriyā) sind, um diese, sie unter „Gehen" zusammengefaßt habend (saṃgṛhya), zu widerlegen, wird „ohne Kommen, ohne Gehen" gelehrt.

Hier wendet man ein: Da, wenn ein Gegenstand (artha) nicht da ist, die verschiedenen Bezeichnungen „Vergehen" usw. nicht entstehen (können) (nirodhādi-nāma-viśeṣa-asambhavāt), deshalb sind die Dinge, bei deren Sein die Bezeichnungen *[37 a]* „Vergehen" usw. als entstehen könnend (sambhava) vorgestellt werden (saṅkalpita).

Hier antwortet man: Wenn Bezeichnung (nāma) und Bezeichnetes (abhidheya) erreicht wären (prasidhyete), so wären auch jene Bezeichnungsunterschiede „Vergehen" usw. erreicht. Aber sie treffen nicht zu. Weshalb? Hier würden Bezeichnung und Bezeichnetes als eines oder als Verschiedenes erreicht werden. Beides auch trifft

nicht zu. Weshalb? Wenn eben, was Bezeichnung ist, dasselbe wie das Bezeichnete wäre, dann wäre es mit dem Bezeichneten Eines. Wenn es so Eines wäre, so würde, wenn „Feuer" gesagt würde, das Wort[1] brennen, aber es brennt nicht.

Ferner, da hier die Wortverständigen (śabda-vicakṣaṇa) einen Unterschied von Täter und Tat feststellen (eig. erreichen, prasiddeḥ), deshalb sind diese zwei nicht eben eines.

Wenn indessen die Bezeichnung ein anderes, das Bezeichnete auch ein anderes ist, so sind sie verschieden; da diese beide ohne Grund wären, so ist das nicht erwünscht.

Wenn auch des Bezeichneten Bezeichnung zutrifft, wessen Bezeichnung ist es, wenn das Bezeichnete nicht ist? Ohne Bezeichnung auch trifft das „Bezeichnete" nicht zu. Wodurch würde hier mit der Bezeichnung verbunden (bezogen, sambadhyate)? Deshalb sind diese beide auch nicht verschieden.

Weil so Bezeichnung und Bezeichnetes, diese beiden, als Eines und als Verschiedenes nicht zu erreichen sind, deshalb werden die Bezeichnungsunterschiede „Vergehen" usw. nicht erreicht.

Ferner nach Maßgabe der Lehre (āgama-pramāṇāt) (heißt) es im sūtra: „Die Bezeichnung ist wie eine Spiegelung (marīci); wenn sie wie eine Spiegelung ist, ist sie falsch (viparīta); was falsch ist, das ist nicht wahrhaftig (vitatha, asadbhūta); was unter der Bezeichnung „nicht wahrhaftig" *[37 b]* vorgestellt wird (vikalpa) und [32a] unterschieden wird (prabheda), das ist nicht „wahrhaftig-seiend (sadbhūta)". Weil so gesagt ist, deshalb werden auch nach Maßgabe der Lehre Bezeichnung und Bezeichnetes nicht als zweierlei erreicht; weil diese beiden nicht erreicht werden, werden die Bezeichnungsunterscheidungen (abhidhāna-vikalpa) „Vergehen" usw. nicht erreicht.

Auch wegen des Folgenden ist Vergehen nicht zutreffend. Weswegen? Weil es in der Welt gesehen wird. So werden in der Welt die Dinge (bhāva) als unvergänglich gesehen. Z. B. wenn die Unterschiede (bheda) von Reis u. dergl. des ersten kalpa, die vergangen sind, (wirklich) vergangen wären, würden in der gegenwärtigen Zeit Reis u. dergl. nicht vorhanden sein (vidyeran). Da sie vorhanden sind, deshalb ist nicht Vergehen.

---

[1] Oder „der Mund", tib. kha = ssk. mukha, vacana.

Hier wendet man ein: Es ist doch Entstehen.

Hier antwortet man: Entstehen ist nicht. Weshalb? Weil es in der Welt gesehen wird. So werden in der Welt die Dinge als unentstanden gesehen. So z. B., wenn das Reis u. dergl. des ersten kalpa nicht sind, so ist nicht irgendwelches jetziges Reis u. dergl. Wenn ohne diese (in) der jetzigen Zeit Reis u. dergl. vorhanden wären, so wäre es richtig zu sagen: „Entstehen ist". Da sie nicht vorhanden sind, deshalb ist nicht Entstehen.

Hier wendet man ein: „Vernichtung ist".

Hier antwortet man: „Vernichten ist nicht". Weshalb? Weil es in der Welt gesehen wird. So werden in der Welt die Dinge (als) ohne Vernichtung gesehen. Aus dem Reissamen sieht man Reiskeim usw. entstehen. Wenn Vernichtung (Abschneiden) wäre, würde die Entstehung nicht *[38 a]* wahrgenommen. Da das Entstehen wahrgenommen wird, deshalb ist nicht Vernichten.

Hier wendet man ein: Es ist Ewiges.

Hier antwortet man: Ewiges ist nicht. Weshalb? Weil es in der Welt so gesehen wird. „Ewige Dinge kommen nicht vor (upapadyante)": so wird in der Welt gesehen. Der Same von Reis wird zur Zeit des Sprosses nicht gesehen. Weil so zur Zeit des Sprosses der Same verschwunden ist (nivṛtta), deshalb ist er nicht ewig [32 b]. Wie der Same von Reis, so sind auch alle Dinge zu verstehen (cetayitavya).

Hier wendet man ein: Wenn so, dann sind die Dinge einheitlich.

Hier erwidert man: Sie sind nicht einheitlich. Weshalb? Weil es in der Welt gesehen wird. So sieht man in der Welt die Dinge nicht als einheitlich. Hier ist der Reissame nicht der Sproß. Wenn Einheitlichkeit wäre, so würde man nicht diese verschiedenen Bezeichnungen „Same" und „Sproß" anwenden. Da man diese verschiedenen Bezeichnungen anwendet, deshalb ist nicht Einheitlichkeit.

Hier wendet man ein: Wenn Einheitlichkeit nicht beliebt (aniṣṭa), so werden die Dinge verschiedenheitlich (nānārtha) sein.

Hier sagt man: Sie sind nicht verschiedenheitlich. Weshalb? Weil es in der Welt gesehen wird. So werden in der Welt die Dinge nicht als verschiedenheitlich gesehen. Hier werden *[38 b]* „Reissame", „Reissproß", „Reisblatt" usw. gesehen. Wenn da Verschiedenheit angenommen wird (iṣyate), wie wird dann „Reissame",

„Reissproß", „Reisblatt": eine solche Bestimmung (niścaya) angewandt (eig. gesagt, ucyate)? und warum geschieht nicht die Bezeichnung „Kodravasame", „Kodravasproß", „Kodravablatt"? Weil das nicht geschieht, deshalb ist nicht Verschiedenheit.

Hier wendet man ein: Kommen ist.

Hier sagt man: Kommen ist nicht. Weshalb? Weil es in der Welt (so) gesehen wird. So werden in der Welt die Dinge nicht als irgendwoher kommend gesehen. Hier[1], wenn der Reissproß irgendwoher gekommen ist, dann ist er nicht auf dem Reissamen beruhend (vyavasthita, niśrita). Wenn der Sproß von irgendeinem anderen Ort her käme (und) an dem Samen sich festsetzte, (vyavasthānam āpanna), so würde er, wie ein im Baume befindlicher (vyavasthita) Vogel, wahrgenommen werden. Da er aber nicht so wahrgenommen wird, deshalb ist nicht Kommen.

Hier wendet man ein [33a]: Es ist Gehen.

Hier sagt man: Gehen ist nicht. Weshalb? Weil es in der Welt gesehen wird. So werden in der Welt die Dinge (als) ohne Gehen gesehen. Hier wird der Reissproß nicht aus dem Samen hervorgehend gesehen. Wenn Gehen wäre, so würde, wie in dem Berge die Schlange, er (sc. Same im Sproß) wahrgenommen werden. Da er nicht wahrgenommen wird, deshalb ist nicht Gehen. So sind auch nach diesem Verfahren (pravṛtti) Vergehen usw. nicht zutreffend.

---

[1] „hdi ni" (schwarze und rote Ausgabe) ist wohl in „hdi na" zu ändern.

Erster Abschnitt.

Die Bedingungen (pratyaya).

Einwand: Wie ist denn auf andere Weise Entstehen nicht?

Antwort:

> Nicht von selbst, nicht von anderem, nicht aus beidem, nicht grundlos
> Entstanden sind irgendwelche Dinge *[39 a]* irgendwo (und) irgendwann. (I. 1.)

„Nicht von selbst": nicht aus sich selbst seiend. „Nicht von anderem": nicht eben aus einem anderen Selbst seiend. „Nicht aus beidem": von sich selbst und aus anderem nicht seiend. „Nicht grundlos": nicht ohne Grund seiend. „Dinge" (bhāva): die dharmas; das Wort „bhāva" ist allen Lehrern (tīrthika) gemeinsam: so ist die Beziehung (sambandha). „Irgendwelche": irgendwelche Dinge (bhāva). „Irgendwo": zu irgendwelcher Zeit und an irgendwelchem Ort. „Entstanden": entstanden (utpanna), hervorgegangen (sambhūta), herbeigeführt (abhinivṛtta). Das Wort „irgendwann" hat den Sinn: „zu irgendwelcher Zeit". „Sind nicht": sind nicht seiend. Weil durch diese vier Arten von Verfahren (krama) der Dinge Entstehen nicht zutrifft, deshalb werden die Sätze der Widerlegung des dem „ohne Entstehen" usw. Entgegengesetzten angeführt.[1]

Einwand: Die vier Verfahrensarten (krama-prakāra), durch welche ihr die Dinge als unentstanden prüft, aus welchen Gründen (yukti) (und) wie sie nicht zutreffen, ist zu erkennen (vijñeya).

---

[1] tasmād anirodhādi-viṣamapakṣa-nirākaraṇa-vākyāny abhihitāni.

Antwort:

Der Dinge Eigensein befindet sich nicht in den Bedingungen usw.;

Wenn Eigensein sich nicht vorfindet, (so) [33 b] ist nicht Anderssein. (I. 2.)[1]

„Der Dinge": der dharmas. „Eigensein": das Wesen (bhāva) seiner selbst ist Eigensein. „Selbstsein", das ist der Sinn. „In den Bedingungen usw." bedeutet „in dem Grund (hetu) usw." *[39b]* „usw.": dieses Wort ist gesagt, um die von andern Lehrern (tīrthika) gelehrten Bedingungen zusammenzufassen. „Befindet sich nicht": Nachdem die Lehre des Grundes (hetu-nirdeśa) vorher aufgegeben ist, hat „befindet sich nicht" die Bedeutung der Verneinung (pratiṣedha, Fernhalten). „Eigensein": hat die Bedeutung „Das Sein seiner selbst". „Sich nicht vorfindet" bedeutet „ist nicht seiend". „Anderssein" ist das Wesen (svabhāva) des anderen, das Sein (bhāva) des anderen, nicht Selbstsein. „Ist nicht" hat den Sinn: „ist nicht seiend".

Weil der Dinge Eigensein in den Bedingungen usw. nicht ist, deshalb trifft nicht zu, daß die Dinge von selbst entstehen. Weil, wenn Eigensein nicht ist, Anderssein nicht ist, deshalb trifft nicht zu, daß die Dinge aus anderem entstehen. Da sie aus eigenem Sein und aus anderem Sein nicht sind, trifft nicht zu, daß die Dinge aus beidem entstehen. Da „ohne Grund" ganz schlecht (nikṛṣṭa) ist, trifft auch nicht der Dinge Entstehen aus diesem zu.

Hier wird von den Abhidharmakennern eingewendet:

Bedingungen (pratyaya) sind vier: Grund (hetu), Abhängigkeit (ālambana), Reihenfolge (anantara),

Beherrschende (adhipateya) auch so: eine fünfte Bedingung existiert nicht. (I. 3.)[2]

So viele Bedingungen auch von den Lehrbuchurhebern (prakaraṇa-praṇetṛ) auf diese und jene Arten gelehrt werden (und) genannt werden, da diese alle in diesen vier Bedingungen eben inbegriffen sind, existiert nicht eine fünfte Bedingung. Wenn (gefragt wird): „In welchen vier Bedingungen inbegriffen?", so ist die Grundbedingung (hetupratyaya) im Sinne des Hervorbringens (utpādana)

---

[1] = I, 3 in Candrakīrtis Kommentar.

[2] = I, 2 in Candrakīrtis Kommentar.

[40 a], die Abhängigkeitsbedingung (ālambana-pratyaya) im Sinne der Grundlage (āśraya), die Reihenfolgebedingung (anantara-pratyaya) im Sinne des unmittelbaren Folgens (ānantarya), die beherrschende Bedingung (adhipateya-pratyaya)[1] im Sinne des Herrschens. Durch diese vier Bedingungen ist das Wort der Bedeutung [34 a] von der Dinge Tun, Entstehen, Hervorgehen, Grund genannt.[2]

Antwort:

> Das Tun[3] ist nicht mit Bedingungen behaftet, nicht mit Bedingungen behaftetes Tun existiert nicht,
>
> Nicht mit Tun behaftete Bedingungen existieren nicht, — existieren sie denn mit Tun behaftet? (I. 4.)

Das von dir durch die vier Bedingungen bezeichnete (ukta) Tun (kriyā, Wirkung) der Dinge: ist das mit den Bedingungen behaftet? oder ist es nicht mit den Bedingungen behaftet? Da, wenn es so ist, oder wenn es nicht so ist, in beiden Fällen die Bedingungen keinen Zweck (prayojana) haben, sind sie nicht. Die Bedingungen auch sind entweder mit Tun behaftet oder nicht mit Tun behaftet. Wenn diese auch sind oder nicht sind: in beiden Fällen auch ist nicht Tun. (Entweder) weil (es sich verhält) wie das Tun, oder wie Verbranntes und Nichtverbranntes, ist, was da gesagt wird: „Durch die vier Bedingungen wird der Dinge Tun (Wirkung) bezeichnet (ucyate)“, nicht richtig.

Ferner:

> Weil von diesen abhängig (etwas) entsteht, deshalb heißen diese Bedingungen.

Weil von diesen abhängig die Dinge entstehen (und) deshalb diese als „Bedingungen“ bezeichnet werden, ist hier zu sagen:

> Wielange sie nicht erzeugen, warum sind sie solange nicht Nichtbedingungen? (I. 5.)

Solange das Ding nicht hervorgebracht wird, warum werden solange diese nicht auch Nichtbedingungen sein? wie das Vergangene (vinaṣṭa) und Nichtvergangene.

Ferner:

---

[1] Der tib. Text verlangt „adhipati-pratyaya“.

[2] caturbhir etaiḥ pratyayair bhāvānāṃ kriyā-utpāda-sambhava-hetu-paryāya-śabdo 'bhihitaḥ.

[3] Eigentlich das zu Tuende, die Wirkung, tib. „bya ba“.

Bei einem seienden oder auch nicht seienden Ding eigne sich nicht die Bedingung.

Eine Bedingung ist entweder die eines nicht-seienden oder eines seienden Dinges. Beides auch trifft nicht zu *[40 b]*; wie das Entstandene und das Unenstandene. Weshalb? Man antwortet:

Wenn (das Ding) nicht ist, wessen Bedingung wäre sie?
Wenn es ist, wozu braucht man eine Bedingung? (I. 6.)

Wie ein Blindgeborener oder ein Allwissender.

Einwand: Nachdem die Bedingungen im allgemeinen widerlegt sind, wie werden sie im einzelnen widerlegt?

Antwort:

Wenn nicht ein seiender dharma, nicht ein nichtseiender, nicht ein seiend-und-nicht-seiender herbeigeführt wird,
Wie (existiert) ein herbeiführender Grund? Wenn es so ist, ist er nicht angebracht. (I. 7.)

Hier wird ein dharma, der durch einen Grund (hetu) herbeigeführt wird, entweder als seiender oder als nichtseiender oder als zugleich seiender und nichtseiender herbeigeführt [34 b]. Wenn da weder ein seiender herbeigeführt wird, noch ein nichtseiender herbeigeführt wird, noch ein seiend-und-nicht-seiender herbeigeführt wird, wie ist dann ein herbeiführender Grund? Da es so ist, ist es nicht zutreffend (yukta). So also ist der Grund (hetu) widerlegt.

Wie widerlegt man die Abhängigkeit (ālambana)? Man sagt:

Dieser existierende dharma wird eben als ohne Abhängigkeit bezeichnet.
Wenn so dieser dharma ohne Abhängigkeit ist, wo wäre die Abhängigkeit existierend? (I. 8.)

Bhagavān spricht in der Prajñāpāramitā: „Die dharmas, welche in den 84000 dharmaskandhas gelehrt werden, die sind eben von e i n e m Geschmack, ohne Abhängigkeit (ālambana, Grundlage)". Wenn so die Objekte (dharmas) als ohne Abhängigkeit gelehrt sind, weshalb lehrt man da die Abhängigkeit als existierend? Jene Abhängigkeit trifft eben nicht zu, wie der ākāśa (Raum).

Wie widerlegt man die Reihenfolge(-bedingung) (anantara)? Es wird gesagt:

Wenn die dharmas nicht entstanden sind, trifft Vergehen nicht zu.

Deshalb ist die unmittelbare Folge nicht richtig; (und) was ist bei einem Vergangenen Bedingung? (I. 9.)

Wenn man der dharmas Entstehen lehrt, (so) trifft bei unentstandenen dharmas Vergehen (nirodha, Zerstörung) *[41a]* nicht zu. Da es bei entstandenen zutrifft, so ist[1], wenn gesagt wird: „die Bedingung der unmittelbaren Folge", dies nicht richtig. Wenn (der dharma) vergangen ist, ist das Lehren einer Bedingung nicht zutreffend. (Denn) welches Nichtsein ist mit Bedingung zu lehren? Jene unmittelbare Folge ist widerlegt.

Wie wird die beherrschende (Bedingung) (adhipati-pratyaya) widerlegt? Wenn so (gefragt wird), wird gesagt:

Weil bei Dingen ohne Eigensein eine Existenz (sattā) nicht vorhanden ist,

Trifft „Wenn dieses existiert, entsteht (bhavati) jenes" eben nicht zu. (I. 10.)

Weil die „Existenz von Dingen ohne Eigensein" nicht existiert, deshalb trifft „Wenn dieses existiert, entsteht jenes" nicht zu. Die beherrschende (Bedingung) ist widerlegt.

Nachdem so jene Bedingungen im allgemeinen und besonderen widerlegt sind:

In den getrennten und vereinigten Bedingungen ist nicht jene Frucht.

Was aber in den Bedingungen nicht ist, wie entsteht das aus Bedingung? (I. 11.)

In den getrennten und vereinigten Bedingungen existiert eben nicht die Frucht. Was in den getrennten und vereinigten Bedingungen nicht existiert, das kann nicht aus Bedingung [35a] entstehen.

Würde sie aber, auch ohne zu sein, aus jenen Bedingungen entstehen,

Weshalb auch entsteht nicht aus Nichtbedingung die Frucht? (I. 12.)

Wenn du indessen meinst, die Frucht, auch ohne zu existieren, gehe aus den Bedingungen hervor, weshalb denn entsteht sie nicht aus in gleicher Weise nicht seienden (tad-abhāva-sama) Nichtbedingungen?

Einwand: Die von dir genannten (ukta) Bedingungen und Nichtbedingungen [die] existieren eben.

---

[1] Die schwarze Ausgabe fügt hier: „weil es so ist, deshalb" ein.

Antwort:

Während die Frucht aus den Bedingungen entstanden ist, sind die Bedingungen nicht von selbst entstanden.

Die Frucht, die aus nicht von-selbst-Entstandenem ist, wie ist die aus Bedingung entstanden? (I. 13.)

Deshalb aus Bedingung nicht entstandene, aus Nichtbedingung entstandene Frucht

Existiert nicht. Wenn Frucht nicht ist, *[41b]* wo sind Bedingungen und Nichtbedingungen? (I. 14.)

Wenn von dir gesagt wird: „Bedingungen und Nichtbedingungen existieren", so ist da (folgendes) zu sagen. Deine frühere Annahme: „Die Frucht ist aus Bedingungen entstanden", wenn man diese richtig erwägt (yuktitaḥ parikalpya), so sind die Bedingungen, der Frucht eben gleich, nicht von selbst entstanden. Die Frucht, welche aus nicht von selbst entstandenen Bedingungen entstanden ist, wie ist es richtig, daß die aus Bedingung entstanden ist? So ist die Frucht weder aus Bedingung entstanden, noch aus Nichtbedingung entstanden. Wenn die Frucht nicht ist, so sind die Nichtbedingungen und auch die Bedingungen, der Frucht eben gleich, nicht an sich selbst (svabhāvena) seiend. Wie eine Luftspiegelung (marīci).

Des von dem Lehrer, dem ehrwürdigen Nāgārjuna, verfaßten Mādhyamika-Kommentars Akutobhayā der als die Prüfung der Bedingungen (pratyaya) bezeichnete

Erste Abschnitt.

Zweiter Abschnitt.

Das Gegangene, das noch nicht Gegangene, das Gehende (gata-agata-gamyamāna).

Einwand: Es werden hier doch die Handlungen (kriyā) der drei Zeitzustände (adhva-traya-avasthā) vorgefunden (vidyante). Wenn man die drei Zeitzustände zu Beweismitteln macht (pramāṇīkṛtya), so ist, weil Gegangenes, nicht Gegangenes, (jetzt) Gehendes usw. ausführlich gelehrt werden, die Handlung (kriyā).

Antwort:

> Im Gegangenen eben ist nicht Gehen, im (noch) nicht Gegangenen auch ist nicht Gehen,
>
> Ohne Gegangenes und (noch) nicht Gegangenes wird ein (gegenwärtiges) Gehen nicht wahrzunehmen sein. (II. 1.)

Hier also ist [35 b] im Gegangenen nicht Gehen; weil das Gehen schon vergangen ist (und) weil in dem von Wirkung Entblößten eine Wirkung (Handlung) nicht möglich ist. Im (noch) nicht Gegangenen auch ist nicht Gehen; weil nicht Gehen ist. In dem gegenwärtigen Gehen auch ist nicht Gehen, weil getrennt von Gegangenem und noch nicht Gegangenem ein gegenwärtiges Gehen nicht existiert. Wie Flamme und Licht.

Einwand:

> Wo Bewegung, da ist Gehen. Und weil in dem gegenwärtigen Gehen
>
> Bewegung ist, nicht im Gegangenen, nicht im noch nicht Gegangenen *[42 a]*, deshalb existiert im gegenwärtigen Gehen Gehen. (II. 2.)

Wo Bewegung wahrgenommen wird, da ist Gehen. Weil diese Bewegung auch, obwohl im gegenwärtigen Gehen wahrgenommen, im Gegangenen nicht wahrgenommen wird, im noch nicht Gegangenen auch nicht wahrgenommen wird, deshalb existiert im gegenwärtigen Gehen auch Gehen.

Antwort:

Wie wird als gegenwärtiges Gehen Gehen als existierend möglich sein,

Wenn als Nicht-Gehen gegenwärtiges Gehen nicht möglich ist?[1] (II. 3.)

Im gegenwärtigen Gehen ist Gehen nicht als existierend möglich. Weshalb? Weil in einem von Gehen Freien gegenwärtiges Gehen nicht erfaßt werden kann (avadhāraṇa-anupapatteḥ). Wie der Sohn eines unfruchtbaren Weibes. Ferner:

(Nach) wessen (Annahme) im (jetzt) Gehenden Gehen ist, bei dem würde im (jetzt) Gehenden nicht Gehen

Zutreffen. Weshalb? Weil (nur) (jetzt) Gehendes wahrgenommen wird.[2] (II. 4.)

Nach wessen Ansicht (pakṣa) im (jetzt) Gehenden Gehen als existierend angenommen wird (iṣṭa), bei dem trifft zu, daß das jetzt Gehende ohne Gehen ist. Unabhängig (nirapekṣa) würde es erreicht: das ist der Sinn (abhiprāya). Weshalb? Weil das (jetzt) Gehende wahrgenommen wird (adhigamyate) (und) weil man an diesem Worte haftet (abhiniviśyate). Das auch ist nicht erwünscht. Deshalb ist „Im (jetzt) Gehenden existiert Gehen“ nicht richtig; wie ein Krüppel. Ferner:

Wenn im (jetzt) Gehenden Gehen ist, so trifft ein zweifaches Gehen zu;

(Das eine), wodurch es (jetzt) Gehendes ist, (das zweite) das Gehen, das in ihm ist. (II. 5.)

Wenn im (jetzt) Gehenden das Gehen als existierend angenommen wird, so trifft zweifaches Gehen zu. Wenn gefragt wird: „Wie?“: 1. das Gehen, dessentwegen es „gehendes“ genannt wird, 2. was in ihm geht. Ferner:

Wenn Gehen zweifach zutrifft, so treffen auch zwei Geher zu (prasajyate),

Weil [36 a] ohne Geher Gehen nicht möglich ist. (II. 6.)

[42 b] Wenn das Gehen zweifach zuträfe, so würde auch der Geher zweifach zutreffen. Weshalb? Weil ohne Geher Gehen nicht

---

[1] ssk. gamyamānaṃ hy agamanaṃ yadā naivopapadyate. Vgl. La Vallée Poussin, ed. B. B., p. 94, n. 2.

[2] Der vierte pāda lautet tib. „bgom pa khoṅ du chud phyir ro“.

zutrifft. Das Zutreffen von zweifachem Gehen und zweifachem Geher ist aber nicht erwünscht. Deswegen ist: „Im (jetzt) Gehenden existiert Gehen" nicht richtig (yukta). Wie ein abgeschlagenes Haupt.

Einwand: Ohne Geher ist Gehen nicht möglich: das ist so. Deshalb ist von dem in den drei Zeiten befindlichen Geher abhängiges Gehen.

Antwort:

Wenn ohne Geher Gehen nicht zutrifft,
Wenn Gehen nicht zutrifft, wo wird der Geher existieren? (II. 7.)

Wenn ohne Geher Gehen nicht zutrifft, wie wird dann ohne Gehen der Geher existieren? So ist es nicht richtig, wenn man sagt: „Der in den drei Zeiten befindliche (vyavasthita) Geher".

Ferner:

Der Geher eben geht nicht, der Nicht-Geher geht nicht;
Vom Geher und Nicht-Geher verschieden geht welcher Dritte? (II. 8.)

Entweder geht der Geher, oder der Nicht-Geher geht, oder ein von diesen zwei verschiedener Dritter geht. Der Geher geht nun nicht, weil (er schon mit) Gehen existiert.[1] Der Nicht-Geher auch geht nicht, weil er ohne Gehen ist. Ein von diesen verschiedener Dritter auch geht nicht; weil er nicht existiert. Was existiert, das ist entweder Geher oder Nicht-Geher. Da diese beiden auch nicht gehen können, deshalb ist das nicht richtig (yukta). Ferner:

„Der Geher geht": *[43a]* wie soll das denn möglich sein,
Wenn ohne Gehen ein Geher niemals möglich ist? (II. 9.)

An (dem Satze) „Der Geher geht" ist ein Festhalten nicht angebracht (upapadyate). Weshalb? [36b] Weil ohne Gehen ein Geher niemals zutrifft (upapadyate). Ferner:

Nach wessen Ansicht der Geher geht, bei dem trifft zu (prasajyate), daß der Geher ohne Gehen ist,
Da er (bei) dem Geher (überdies) noch ein Gehen fordert (icchati). (II. 10.)

---

[1] Die Erörterung dieses Satzes erfolgt in den drei folgenden ślokas.

Nach wessen Ansicht angenommen wird, daß der Geher geht, bei dem trifft zu (prasajyate), daß ein Geher ohne Gehen ist. Weshalb? Weil angenommen wird, daß der Geher (außerdem noch) geht.

Ferner:

Wenn der Geher geht, so trifft zweifaches Gehen zu:
Das, durch welches er als Geher offenbar wird (ajyate)[1], und das, welches er, als Geher, geht. (II. 11.)

„Der Geher geht": nach dieser Ansicht trifft zweifaches Gehen zu (prasajyate). Weshalb? (Einmal) das Gehen, durch das er als Geher offenbar wird, und (dann) das andere Gehen, durch welches er nachher geht. Da das aber nicht erwünscht ist, so ist es nicht richtig, daß gesagt wird: „Der in den drei Zeiten befindliche Geher". Wie der Sohn eines unfruchtbaren Weibes.

Deshalb, wenn so geprüft wird (evaṃ vicāryamāṇe),

Im Gegangenen fängt Gehen nicht an, im (noch) nicht Gegangenen auch fängt Gehen nicht an;
Wenn im (jetzt) Gehenden ein Anfang nicht ist, wo denn fängt Gehen an? (II. 12.)

Ferner:

Vor dem Anfang des Gehens ist, wo das Gehen anfängt, nicht das (jetzt) Gehende, nicht das Gegangene.
Wie ist in dem (noch) nicht Gegangenen Gehen? (II. 13.)
Wenn des Gehens Anfang auf alle Weisen nicht gesehen wird,
Wie wird das Gegangene, wie das (jetzt) Gehende, wie das (noch) nicht Gegangene *[43 b]* unterschieden (vorgestellt) (vikalpyate)? (II. 14.)

Vor dem Anfang des Gehens ist nicht, wo das Gehen anfangen (könnte), jetzt Gehendes, nicht auch Gegangenes (d. h. weder im Gegenwärtigen noch im Vergangenen kann Gehen anfangen). Wenn man sagt: „Im (noch) nicht Gegangenen fängt Gehen an", so ist auch das nicht richtig. Weshalb? Weil das (noch) nicht Gegangene nicht existiert. Wie sollte im (noch) nicht Gegangenen Anfang sein? Wenn daher des Gehens Anfang auf alle Arten nicht wahrgenommen wird, weshalb sind dann die drei (Zustände) des (jetzt) Gehenden, des Gegangenen, des (noch) nicht Gegangenen, die unterschieden werden, zu unterscheiden? Wie das Unterscheiden der Gedanken (citta-vikalpa iva).

[1] Nicht „ucyate" (La Vallée, ed. B. B., p. 99, n. 3).

Einwand: Des Gehers Stehen existiert.

[37 a] Antwort:

Der Geher steht eben nicht, ein Nicht-Geher steht nicht.
Welcher vom Geher und Nicht-Geher verschiedener Dritter sollte stehen? (II. 15.)

Entweder der Geher steht, oder der Nicht-Geher steht, oder ein von diesen zwei verschiedener Dritter steht. Ein Geher steht nun nicht, weil (er mit) Gehen ist. Ein Nicht-Geher auch steht nicht, weil (er) nicht (mit) Gehen ist, (und) weil das Gegenteil von Gehen Stehen ist. Ein von diesen zweien verschiedener Dritter auch steht nicht, weil er nicht existiert. Wer existiert, der ist entweder ein Geher oder ein Nicht-Geher. Da beides auch widerlegt ist, deshalb ist: „Des Gehers Stehen existiert" nicht richtig.
Wie aus Sandkörnern Rapsöl (? tib. hbru mar).[1] Ferner:

Wie wird denn „Der Geher steht" möglich sein?
Ohne Gehen ist ein Geher niemals möglich. (II. 16.)

„Der Geher steht": an diesem (Satze) ist Festhalten nicht *[44 a]* angebracht. Weshalb? Weil ohne Gehen ein Geher niemals möglich ist. Wie „die Atome existieren". Ferner:

Vom (jetzt) Gehenden weg ist nicht Stehen, nicht vom Gegangenen, nicht vom (noch) nicht-Gegangenen.

Der Geher steht entweder vom (jetzt) Gehenden weg, oder er steht vom Gegangenen oder (noch) nicht Gegangenen weg. Von diesen dreien weg auch steht er nicht. Weshalb? Weil von diesen dreien aus Stehen nicht möglich ist. So ist (der Satz): „Des Gehers Stehen existiert" nicht richtig. Wie der Tod des Sohnes eines unfruchtbaren Weibes. Jetzt

Gehen, Tätigkeit (eig. Fortschreiten, pravṛtti), Untätigkeit (Aufhören, nivṛtti) sind auch dem Gehen gleich. (II. 17.)

Wie das Gehen ausführlich (vistareṇa) überlegt ist, so sind auch Tätigkeit und Aufhören als dem Gehen gleich zu betrachten.

Jetzt sind auch Gehen und Geher als eines und dasselbe, und als verschieden nicht möglich (sambhavataḥ). Wieso? Antwort:

Das Gehen und der Geher sind [37 b] nicht als dasselbe (identisch) möglich.

---

[1] Vgl. „sikatābhya iva tailam", tib. „bye ma dag las til mar". Tanjur mdo, XXIII. rote Ausg. 31 a, 76 a; schwarze Ausg. 29 b, 72 a.

Das Gehen und der Geher sind auch nicht als verschieden möglich. (II. 18.)

Einwand: Welcher Fehler würde sein?

Antwort:

Wenn, was Gehen ist, das eben der Geher wäre,

Dann würde der Täter und das Tun als eines (identisch) eben zutreffen. (II. 19.)

Wenn Gehen und Geher als verschieden betrachtet (eig. unterschieden) werden,

So ist ohne Geher das Gehen, und ohne Gehen der Geher. (II. 20.)

Die (zwei), welche nicht als ein Ding und nicht als verschiedene Dinge (bhāva)

Erreicht werden, wie werden diese zwei erreicht? (II. 21.)

Wie Vater und Sohn. Ferner: Gehen ist nicht möglich; deshalb wird der Geher auch nicht erreicht. Wieso? Antwort:

Das Gehen, *[44b]* durch welches er als Geher erscheint[1], das Gehen geht er nicht;

Weil er nicht vor dem Gehen ist: wer geht wohin? (II. 22.)

Das Gehen, durch welches (er) als Geher offenbar wird (ajyate), gekennzeichnet wird (lakṣyate), erfaßt wird (gṛhyate), dieses Gehen geht nicht der Geher. Wehalb? Weil vor dem Gehen der Geher nicht ist. Wie z. B. nicht jeder beliebige Mann und Frau in jedes beliebige Dorf oder Stadt geht.

Ferner:

Das Gehen, durch welches er als Geher offenbar wird, ein von diesem verschiedenes geht er nicht,

Weil bei einem Geher zwei(faches) Gehen nicht zutrifft. (II. 23.)

Das Gehen, durch welches er als Geher gesehen wird (dṛśyate)[2], gekennzeichnet, erfaßt wird, ein von diesem Gehen verschiedener Geher auch geht nicht. Weshalb? Weil bei einem Geher zwei(faches) Gehen nicht zutrifft. Wie bei einem Samen zwei Sprossen.

Ferner:

---

[1] Das Tib. fordert „ajyate“ statt „ucyate“ (La Vallée, l.c., p. 105).

[2] Tib. „mthoṅ“ ist wohl in „mṅon“ (ajyate) zu ändern, vgl. oben.

Ein seiender Geher geht nicht dreifaches Gehen.
Ein nichtseiender Geher auch geht nicht dreifaches Gehen. (II. 24.)
Ein seiend-(und)-nichtseiender Geher geht nicht dreifaches Gehen.
Deshalb existieren nicht Gehen, Geher und zu Gehendes. (II. 25.)

Wie eine Luftspiegelung. „Seiend" (sadbhūta): bedeutet „unabhängig erreicht" (anapekṣya-siddha). „Gehen" bedeutet „zu Gehendes" (gantavyam). „Dreifach" bedeutet „Gegangenes, (noch) nicht [38 a] Gegangenes, (jetzt) Gehendes". „Geht nicht" bedeutet Verneinung (niṣedha) des Gehens. „Ein nichtseiender auch" bedeutet „ein nicht Existierender". Das übrige (ist), wie früher gelehrt. „Ein seiend-(und)-nichtseiender *(45 a)* auch" bezeichnet den vereinigten (ākīrṇa) Zustand (bhāva) der früher gelehrten zwei Arten. Das übrige (ist), wie früher gelehrt. „Deshalb" ist conclusio (nigamana). Weil so geprüft jene nicht zutreffen (upapadyante), deshalb existieren auch nicht die drei: Gehen, Geher, zu Gehendes. Wie ein Feuerkreis (alāta-cakra-vat).

Des von dem Lehrer, dem ehrwürdigen Nāgārjuna, verfaßten Mādhyamika-Kommentars Akutobhayā der als die Prüfung des Gegangenen, des (noch) nicht Gegangenen, des (jetzt) Gehenden (gata-agata-gamyamāna) bezeichnete

Zweite Abschnitt.

Dritter Abschnitt.

Die Sinnesgebiete (āyatana).

Einwand:

Sehen, Hören, Riechen, Schmecken, Berühren, Denken (bezw. Verstand, manas),

Dieser sechs Sinne (indriya) Gebiet ist das zu Sehende usw. (III. 1.)

Die sechs Sinne, Sehen, Hören usw. existieren. Dieser sechs Gebiete (gocara) sind das zu Sehende usw., von dem die Erscheinung (rūpa) sehenden Auge an bis zu dem die dharmas wahrnehmenden Verstande (manas).

Antwort:

Das Sehen sieht sich eben nicht selbst.

Was sich nicht selbst sieht, wie sieht das anderes? (III. 2.)

Das Sehen existiert nicht an sich. Weshalb? Weil es sich nicht sieht. Was sich selbst nicht sieht, wie wird das anderes sehen? Deswegen ist „Das Auge sieht" nicht richtig. Wie ein von Geburt Blinder (jātyandha-vat).

Einwand: Wenn das Auge auch sich nicht selbst sieht, sieht es andere. Wie z. B. das Feuer, wenn es auch nicht sich selbst brennt, andere brennt.

Antwort:

Das Sehen zu erreichen (d. h. erläutern) ist durch das Beispiel des Feuers nicht möglich,

Durch das Gegangene, das (noch) nicht Gegangene, das jetzt Gehende ist es mit dem Sehen *[45b]* [38b] widerlegt. (III. 3.)

Das zur Erreichung (Erläuterung) des Sehens angeführte Beispiel des Feuers ist nicht geeignet[1], nicht fähig und nicht aus-

---

[1] Rote und schwarze Ausg.: „dus pa" anstatt „nus pa".

reichend: das ist der Sinn. „Das ist mit dem Sehen widerlegt": dieses Beispiel des Feuers[1] wird zugleich mit dem Sehen getadelt (upālabhyate); zurückgewiesen: das ist der Sinn. Wenn (gefragt wird): wie? Durch das Gegangene, das (noch) nicht Gegangene, das (jetzt) Gehende. Wie z. B. in dem Gegangenen, dem (noch) nicht Gegangenen und dem (jetzt) Gehenden die Handlung (kriyā) des Gehens nicht zutrifft, so trifft auch beim Verbrannten, beim (noch) nicht Verbrannten, bei dem Brennenden auch die Handlung (kriyā, Vorgang) des Brennens nicht zu; so trifft auch bei dem Gesehenen, dem (noch) nicht Gesehenen, dem (jetzt) gesehen Werdenden auch die Handlung des Sehens nicht zu. Ferner:

Wenn nicht irgendwelches Sehen ohne Sehen ist,
Wie ist „Das Sehen sieht" richtig? (III. 4.)

Wenn irgendwelches Nicht-Sehendes nicht sieht, wie wird auch „Das Sehen sieht" richtig sein? Beides auch ist nicht möglich.

Das Sehen eben sieht nicht, das Nicht-Sehen eben sieht nicht,
Durch das Sehen ist der Seher als erörtert zu verstehen. (III. 5.)

Das Sehen sieht nun nicht. Weshalb? Weil die früher gelehrten Fehler eintreffen würden. Die Fehler, wie in (dem Satze): „Der Geher geht" usw., die bei der Annahme von Gegangenem, (noch) nicht Gegangenem, (jetzt) Gehenden zutreffen, weil diese eintreten, deshalb ist das nicht richtig. „Nichtsehen auch sieht nicht." Weshalb? Weil es von der Handlung (kriyā) des Sehens befreit ist. Wo die Handlung des Sehens nicht ist, wie sollte das sehen? Wie Atome. Durch diesen Beweis (sādhana) ist auch der Seher als *[46 a]* erörtert zu betrachten (eig. zu wissen). Ferner:

Ohne (das Sehen) aufzugeben, existiert nicht der Seher, auch (nicht), es aufgegeben habend.
Wenn der Seher nicht ist, wo ist für dich das zu Sehende (und) das Sehen? (III. 6.)

Das Sehen nicht aufgegeben habend oder auch das Sehen aufgegeben habend existiert nicht der Seher; das [39 a] bedeutet: entweder mit Sehen oder auch ohne Sehen existiert nicht der Seher.

---

[1] Lies „dpe" statt „dpes" der tib. Ausgaben.

Wenn der Seher nicht ist, wo ist dein zu Sehendes und Sehen? Jetzt

> Weil das zu Sehende und das Sehen nicht ist, ist nicht die Vierheit von Bewußtsein (vijñāna) usw.;
> Wie werden dann upādāna (Annehmen) usw. sein? (III. 7.)[1]

Weil zu Sehendes und Sehen nicht ist, sind nicht die vier: Bewußtsein (vijñāna), Berührung (sparśa), Empfindung (vedanā), Verlangen (tṛṣṇā). Wie werden auch die übrigen Seinsglieder (bhavāṅga), Annehmen (upādāna) usw. existieren?

> Durch das Sehen sind das Hören, Riechen, Schmecken, Berühren, Denken (manas),
> (Ferner) der Hörer, das zu Hörende usw. als erörtert zu wissen. (III. 8.)[2]

Durch das Sehen sind das Hören, das Riechen, das Schmecken, das Fühlen, das Denken (eig. Verstand, manas), der Hörer, das zu Hörende usw. auch als erörtert zu betrachten (eig. verstehen). Wie das Trinken von Salzwasser.

Des von dem Lehrer, dem ehrwürdigen Nāgārjuna, verfaßten Mādhyamika-Kommentars Akutobhayā der als die Untersuchung der Sinnesgebiete (āyatana) bezeichnete

Dritte Abschnitt.

---

[1] = III, 8 in Candrakīrtis Kommentar.
[2] = III, 9 in Candrakīrtis Kommentar.

Vierter Abschnitt.

Die Gruppen (skandha).

Einwand: Die fünf skandhas existieren; weil ihre Erkenntnis gelehrt wird (? prajñapti-nirdeśāt).

Antwort:

Befreit von rūpa(visuelle Erscheinung)-Ursache wird rūpa nicht wahrgenommen;

Von rūpa befreit wird auch rūpa-Ursache nicht wahrgenommen. (IV. 1.)

Ohne rūpa-Ursache wird rūpa nicht wahrgenommen. Befreit von „rūpa" *[46b]* auch wird die rūpa-Ursache nicht gesehen. Auch bei Empfindung (vedanā), Begriff (sañjñā), Gestaltung (saṃskāra), Bewußtsein (vijñāna) ist dieser Beweis (sādhana, tib. bsgrub pa) in Betracht zu ziehen (eig. zu sehen). Wie Samen und Sproß.

Einwand: Wenn frei von rūpa-Ursache rūpa wahrgenommen würde, welcher Fehler würde dann zutreffen?

Antwort:

Bei von rūpa-Ursache freiem rūpa trifft ein (prasajyate), (Daß) rūpa ohne Ursache (ist).

Wenn befreit von rūpa-Ursache rūpa wahrgenommen würde, so würde eintreten, (daß) rūpa ursachlos (ahetuka) ist. Wenn (jemand) meint: „Wenn ohne Grund, [39b] dann um so besser", so ist hier zu sagen:

Irgendein grundloses Ding existiert nicht irgendwo. (IV. 2.)

Irgendein grundloses Ding existiert nirgends; wie im ākāśa (leeren Raum) Same und Sproß.

Einwand: Wenn aber doch getrennt von dem „rūpa" Genannten die rūpa-Ursache vorhanden ist (vidyate), welcher Fehler trifft dann zu?

Antwort:

Wenn von rūpa befreit die rūpa-Ursache wäre, so wäre wirkunglose Ursache.

Wenn von rūpa befreit die rūpa-Ursache wäre, so wäre die Ursache ohne Wirkung. Wenn (man) da aus Festhalten (abhiniveśa) an (dem Satze) „Die Ursache ist ohne Wirkung" (sagte): „Es sei so!", so ist hier zu antworten:

Wirkungslose Ursache existiert nicht. (IV. 3.)

Irgendwelche Ursache ohne Wirkung existiert nicht. Wie Vater und Sohn. Ferner:

Wenn rūpa ist, ist die Ursache des rūpa nicht vorhanden (upapadyate),
Wenn rūpa nicht ist, ist die Ursache des rūpa auch nicht vorhanden. (IV. 4.)

In beiden Fällen auch trifft die rūpa-Ursache nicht zu: sowohl wenn rūpa existiert, *[47 a]* ist die rūpa-Ursache nicht vorhanden, als auch wenn rūpa nicht ist, ist die rūpa-Ursache nicht vorhanden. Wie Verbranntes (und) (noch) nicht Verbranntes.

Wenn hier jemand meint, rūpa sei ohne Ursache, so ist hier zu antworten:

Ursachlose rūpas sind keineswegs angängig.

Ursachlose rūpas sind nicht irgendwie (und) irgendwo statthaft, nicht zutreffend. Weil es so ist,

Deshalb sollte nicht irgend jemand rūpa-Unterscheidungen (vikalpa) unterscheiden. (IV. 5.)

„Deshalb" (bezeichnet) conclusio (nigamana). „Von rūpa" bedeutet „auf rūpa beruhend (eig. stehend)". Weil, auf diese Weise untersucht, in jeder Hinsicht (sarvathā) rūpa nicht angängig ist, deshalb ist irgendwelche auf rūpa beruhende Unterscheidung nicht zu unterscheiden (d. h. vorzunehmen). Wie leerer Raum. Ferner:

Eine „mit der Ursache gleiche Wirkung" trifft [40 a] nicht zu;
Eine „mit der Ursache nicht gleiche Wirkung" auch trifft nicht zu. (IV. 6.)

Wenn richtig geprüft, ist (der Satz): „Die Wirkung ist mit der Ursache gleich" nicht richtig, und auch „Die Wirkung ist der Ursache ungleich" ist nicht angängig. Wie Same, Sproß und Frucht.

Vedanā, saṃjñā, saṃskāra, citta (Denken)[1] und alle Dinge (bhāva, Zustände)

---

[1] Statt „vijñāna" (Bewußtsein).

Sind in jeder Weise hinsichtlich der Methode rūpa gleich. (IV. 7.)

Die Gruppen (skandha) von Gefühl (vedanā), Begriff (saṅjñā), Gestaltung (saṃskāra), Denken (citta = vijñāna) und alle Dinge sind in jeder Weise in der Aufzeigung (nirdeśa) der Methode (krama) der Nichtanwendbarkeit von Ursache und Wirkung (kāraṇa-kārya-pravṛtty-anupapatti) (und) der Methode des Nichtzutreffens von rūpa als gleich zu betrachten (eig. zu erkennen, vijñeya). Wie Caṇaka-Gold.

Wer bei einem Streite (Diskussion) durch Leerheit *[47b]* die Widerlegung ausdrückt (eig. sagt),

Bei dem ist alles ohne Widerlegung (und) wird (ist) dem zu Erreichenden (sādhya) gleich. (IV. 8.)

Wo irgend bei einem Streite vermittelst der Leerheit jemand durch Nichtleerheit die Widerlegung ausspricht, bei dem ist alles ohne Widerlegung (eig. nicht widerlegt). Dieses ist eben als gleich (mit) dem zu Erreichenden (sādhya) zu verstehen.

Wer bei einer Erklärung (vyākhyāna) durch Leerheit die Fehler angibt,

Bei dem ist alles ohne Fehlerangeben[1] (und) dem zu Erreichenden gleich. (IV. 9.)

Wo immer zur Zeit des Lehrens durch Leerheit irgendwer durch Nichtleerheit die Fehler angibt, bei dem ist alles ohne Fehlerangeben (und) als dem zu Erreichenden gleich zu verstehen.

Die zwei letzten ślokas dieses Abschnittes sind als der Kern (sāra) aller mit Leerheit verbundenen Erörterungen zu betrachten. Wie die Leerheit einer Gandharvenstadt.

Des von dem Lehrer, dem ehrwürdigen Nāgārjuna, verfaßten Mādhyamika-Kommentars Akutobhayā der als die Prüfung der Gruppen (skandha) bezeichnete

Vierte Abschnitt.

---

[1] Rote Ausg. „mit Fehlerangeben".

Fünfter Abschnitt.

Die Elemente (dhātu).

[40 b] Einwand: Die dhātus existieren; weil die Bestimmtheit (oder: „Zustand", vyavasthā) der Kennzeichen (lakṣaṇa) gelehrt wird.

Antwort:

> Vor dem Kennzeichen (Merkmal, Eigenschaft) des Raumes (ākāśa) existiert nicht irgendwelcher Raum.

Vor dem Kennzeichen des ākāśa existiert nicht irgendwelcher ākāśa. Wenn hier (jemand) meint: „Wenn er existierte, welcher Fehler wäre dann?", so ist hier zu sagen:

> (Denn) wenn er vor dem Kennzeichen wäre, so würde eintreten, daß er ohne Kennzeichen wäre. (V. 1.)

Wenn vor dem Kennzeichen des ākāśa der ākāśa wäre, so ist das auch, *[48 a]* weil der ākāśa ohne Kennzeichen sein würde, nicht richtig. Wenn da (jemand) meint: „Auch ohne Kennzeichen existiert der ākāśa", so wird hier gesagt:

> Nicht existiert irgendwelches kennzeichenloses Ding (bhāva) irgendwo.

Bei einer Untersuchung (Prüfung) ist irgendwelches kennzeichenlose Ding (bhāva) nicht irgendwo vorhanden.

> Wenn ein kennzeichenloses Ding nicht existiert, an was soll das Kennzeichen herantreten? (V. 2.)

Wenn ein kennzeichenloses Ding nicht existiert, auf was soll (dann) das Kennzeichen angewendet werden? Wie in Sandkörnern Raps(?)öl.[1] Ferner: in beiden Fällen auch wird das Kennzeichen nicht angewendet. Wenn (gefragt wird): „wie?", so wird gesagt:

> Bei einem Kennzeichenlosen wird das Kennzeichen nicht angewendet, nicht bei einem mit Kennzeichen Versehenen;
> Bei einem anderen auch als Kennzeichenlosem und mit Kennzeichen Versehenem wird es nicht angewendet. (V. 3.)

[1] Vgl. sub II, 15.

Auf ein (schon) mit Kennzeichen versehenes Ding (artha) wird das Kennzeichen nicht angewendet. Weshalb? Wenn es mit dem Kennzeichen versehen ist, was hat es dann für einen Zweck, daß das Kennzeichen angewendet wird? Wenn auch auf das (schon) mit Kennzeichen Versehene das Kennzeichen angewendet würde, so würde doppeltes Kennzeichen zutreffen: das Kennzeichen, durch welches es gekennzeichnet ist, und das Kennzeichen, welches darauf angewendet wird. Auf ein kennzeichenloses Ding auch wendet sich das Kennzeichen nicht an. (Denn) welches ist das Ding, auf welches das Kennzeichen sich anwenden sollte? Weshalb? Z. B. des Elefanten Kennzeichen ist mit Zähnen (Hauern) versehen sein, zum einen Teil Vornüberhängen, Ähnlichkeit der Unterlippe mit der Form einer Muschel, [41 a] Verzierung des Kopfes durch drei Schädelwölbungen, Ähnlichkeit der Ohren mit Futterschwingen (śūrpa), Gekrümmtheit des Rückens wie eines Bogens, Herabhängen des Bauches, Großbauchigkeit, *(48 b)* ein am Hinterteil befindlicher Schwanz[1], mit vier großen und runden Beinen versehen: frei von diesen Kennzeichen — welches ist der Elefant, auf welchen die Kennzeichen des Elefanten angewendet werden? So auch des Pferdes Kennzeichen: Länge des Gesichts, aufrechte Stellung der Ohrmuscheln (eig. Ohrlöcher), mit einer Mähne, mit vier einhufigen Beinen, mit einem aus (ihrer?) Nähe hervorkommenden Schweife versehen sein: frei von diesen Kennzeichen, welches ist das Pferd, auf welches die Kennzeichen des Pferdes angewendet werden? Wenn weder auf ein mit Kennzeichen Versehenes Kennzeichen Anwendung finden, noch auf ein von Kennzeichen Freies die Kennzeichen angewendet werden, so ist eine von dem mit Kennzeichen Behafteten und dem von Kennzeichen Freien verschiedene dritte Art, auf welche das Kennzeichen angewendet würde, nicht vorhanden. Da, wenn so geprüft wird, in beiden Fällen (ubhayathā) auch das Kennzeichen nicht angewendet wird (apravṛtteḥ):

> Wenn das Kennzeichen nicht herantritt (angewendet wird),
> so trifft das Gekennzeichnete nicht zu;
> Wenn das Gekennzeichnete nicht zutrifft, existiert auch
> nicht das Kennzeichen. (V. 4.)

---

[1] Vorausgesetzt, daß die Lesart „do na“ der schwarzen Ausg. richtig ist. Pek. Ausg. „don“ ergibt keinen Sinn.

Weil bei Prüfung in beiden Fällen auch das Kennzeichen nicht herantritt (Anwendung findet), ist das Gekennzeichnete nicht angängig (upapadyate). Wenn das Gekennzeichnete nicht angängig ist, existiert auch nicht das Kennzeichen.

Deshalb existiert nicht das Gekennzeichnete, das Kennzeichen existiert eben nicht.
Frei von Gekennzeichnetem und Kennzeichen existiert auch nicht ein Ding (bhāva). (V. 5.)

„Deshalb" bezeichnet die conclusio (nigamana). Weil, wenn nach der vorhin angegebenen (vihita)[1] Argumentation (yukti) geprüft wird, in allen Fällen (sarvathā) das Gekennzeichnete nicht zutrifft, so ist, weil das Gekennzeichnete nicht zutrifft, das Kennzeichen auch nicht vorhanden. Ein von diesen freies Ding (bhāva) existiert nicht. *[49a]* Wie Erde in dem Eigensein des Kruges.[2]

Einwand: Wenn Sein (bhāva) nicht ist, so ist doch [41 b] Nichtsein.

Antwort:

Wenn Sein nicht ist, wessen Nichtsein wird sein?

Wenn Sein (bhāva) erreicht (bewiesen) ist, (so) trifft auch Nichtsein zu. Bei Prüfung aber existiert nicht dieses Sein. Wenn das nicht ist, wessen wird dieses Nichtsein sein? Wie das Horn eines Hasen.

Einwand: Wer Sein und Nichtsein, diese zwei erkennt (vijānan) (und) unterscheidet, der existiert.

Antwort:

Wer, von Sein und Nichtsein verschieden, erkennt Sein und Nichtsein? (V. 8.)

Der du Sein und Nichtsein erkennst (und) hieran haftest (abhiniviṣṭa), durch wen kannst eben du, der du von Sein und Nichtsein verschieden bist, als „eben dieser" bezeichnet werden?

Deshalb ist der Raum (ākāśa) nicht Sein (bhāva), nicht Nichtsein, nicht Gekennzeichnetes,

---

[1] Ich lese „btad ste" statt „btaṅ ste" der Ausgaben. Die in diesen vorliegende Lesart würde „die frühere Argumentation aufgebend" (vihāya) fordern. Vgl. zu X, 12 und XI, 6.

[2] bum pahi (Ausg. pa) ṅo bo ñid la sa (Ausg. las) bshin no.

Nicht Kennzeichen. Die anderen fünf Elemente (dhātu)
auch sind dem Raume gleich. (V. 7.)

So ist bei Prüfung der ākāśa weder Sein noch Nichtsein, weder Gekennzeichnetes (Vereigenschaftetes) noch Kennzeichen (Eigenschaft). Wie ākāśa, so sind auch die andern fünf dhātus, die es gibt, zu betrachten.

Die Geringverständigen, welche in den Dingen (bhāva)
Sein und Nichtsein
Sehen, sehen nicht das stille Erlöschen des Sichtbaren.
(V. 8.)

Die Geringverständigen, die in den Dingen Sein und Nichtsein sehen, die sehen nicht des Sichtbaren Erlöschen und stilles Vergehen. Wie von Geburt Blinde.

[49 b] Des von dem Lehrer, dem ehrwürdigen Nāgārjuna, verfaßten Mādhyamika-Kommentars Akutobhayā] der als die Prüfung der Elemente bezeichnete

Fünfte Abschnitt.

Sechster Abschnitt.

Die Leidenschaft und der Leidenschaftliche
(rāga-rakta).

Einwand: Alle dharmas existieren, weil Leidenschaft und der Leidenschaftliche wahrgenommen werden.

Antwort:

> Wenn vor der Leidenschaft der Leidenschaftliche ohne Leidenschaft existierte,
>
> So wäre von dem die Leidenschaft abhängig; wenn der Leidenschaftliche wäre, wäre Leidenschaft. (VI. 1.)

Wenn vor der Leidenschaft ein Leidenschaftlicher ohne Leidenschaft existierte, so würde auch von diesem abhängig die Leidenschaft existieren. [42 a] Weil auf diese Weise, wenn Leidenschaft ist, der Leidenschaftliche wäre. Wenn (jemand) hier meint, wenn Leidenschaft ist, wäre der Leidenschaftliche, so heißt es hier (ucyate):

> Wenn auch der Leidenschaftliche ist, wie (eig. wo) wird denn die Leidenschaft sein?

Wenn auch der Leidenschaftliche existiert, wo würde denn die Leidenschaft existieren?

> Auch beim Leidenschaftlichen, wenn Leidenschaft ist oder nicht ist, ist derselbe Vorgang (krama, Methode). (VI. 2.)

Auch beim Leidenschaftlichen, ob Leidenschaft ist oder nicht ist, ist die jener gleiche Methode anzunehmen (veditavya). Wie Vater und Sohn. Ferner:

> Wenn vor dem Leidenschaftlichen ohne Leidenschaftlichen die Leidenschaft existierte,
>
> So wäre von dieser der Leidenschaftliche abhängig; wenn die Leidenschaft wäre, so würde der Leidenschaftliche sein.

Wenn vor dem Leidenschaftlichen die Leidenschaft ohne Leidenschaftlichen existierte, so wäre von dieser abhängig auch der Leiden-

schaftliche; weil so, wenn Leidenschaft ist, der Leidenschaftliche existierte. Wenn (jemand) hier meint, daß, wenn Leidenschaft ist, der Leidenschaftliche ist, so heißt es hier (ucyate):

Wenn auch die Leidenschaft ist, wo wird der Leidenschaftliche sein?

Wenn auch die *[50a]* Leidenschaft existiert, wo soll denn der Leidenschaftliche existieren?

Auch bei der Leidenschaft, wenn der Leidenschaftliche ist oder nicht ist, ist derselbe Vorgang (Methode, krama).

Auch bei der Leidenschaft, ob der Leidenschaftliche ist oder nicht ist, ist eine mit jener gleiche Methode anzunehmen. Wie Vater und Sohn.

Einwand: Wenn es auch nicht angeht, daß die Leidenschaft und der Leidenschaftliche nacheinander (krameṇa) entstehen, so entstehen sie gleichzeitig.

Antwort:

Zusammen- (gleichzeitiges) Entstehen von Leidenschaft und Leidenschaftlichem ist nicht richtig.

Zusammen- (gleichzeitiges) Entstehen von Leidenschaft und Leidenschaftlichem ist nicht angängig. Wenn hier (jemand) meint: „Welcher Fehler ist bei Zusammen- (gleichzeitigem) Entstehen?", so ist hier zu sagen:

[42 b] So würden Leidenschaft und Leidenschaftlicher unabhängig voneinander sein. (VI. 3.)

Wenn sie zusammen (gleichzeitig) enständen, so würden Leidenschaft und Leidenschaftlicher unabhängig voneinander sein. Da so beide ewig wären (śāśvata-prasaṅge), so wäre der große Fehler des Ewigseins (śāśvata-doṣa). Wie die Hörner eines Rindes.

Ferner: Wenn die Leidenschaft und der Leidenschaftliche zusammen (gleichzeitig) wären, so wären sie entweder eines oder getrennt (verschieden). Beides auch trifft nicht zu. Wieso? Es heißt (ucyate):

(Bei) Einheit ist nicht Zusammensein (Gleichzeitigkeit); (denn) dieses ist nicht mit diesem zusammen (gleichzeitig).

Wenn aber Getrenntheit (Verschiedenheit) ist, wie sollte Zusammensein (Gleichzeitigkeit) sein? (VI. 4.)

Wenn Einheit ist, so trifft Zusammensein (Gleichzeitigkeit) nicht zu. Weshalb? Weil Zusammensein (Gleichzeitigkeit) von diesem

mit (eben) diesem nicht zutrifft. Aber auch wenn Getrenntheit (Verschiedenheit) ist, wie sollte Zusammensein (Gleichzeitigkeit) sein? Weshalb? Weil Getrenntheit (Verschiedenheit) ist. Ferner:

Wenn Eines zusammen (gleichzeitig) wäre, so wäre es auch *[50b]* ohne Genossen;

Wenn Getrenntes (Verschiedenes) zusammen (gleichzeitig) wäre, so wäre es so auch ohne Genossen. (VI. 5.)

Wenn bei Einheit Zusammensein (Gleichzeitigkeit) angenommen wird, so wäre auch ohne Genossen dieses Zusammensein (Gleichzeitigkeit). Wenn bei Getrenntheit (Verschiedenheit) Zusammensein (Gleichzeitigkeit) angenommen wird, so wäre auch ohne Genossen dieses Zusammensein (Gleichzeitigkeit).

Wenn Getrenntes (Verschiedenes) zusammen ist, was (sind) Leidenschaft und Leidenschaftlicher?

Wenn Getrenntheit (Verschiedenheit) erreicht wird, dann wären sie beide zusammen. (VI. 6.)

Wenn bei Getrenntheit (Verschiedenheit) Zusammensein angenommen wird, wie werden Leidenschaft und Leidenschaftlicher erreicht? Wenn auch bei diesen Getrenntheit (Verschiedenheit) angenommen wird, so werden sie nicht als zusammen erreicht. Wenn so Getrenntheit (Verschiedenheit) erreicht wird, so werden diese beide als zusammen (seiend) angenommen werden.

Wenn Getrenntheit (Verschiedenheit) von Leidenschaft und Leidenschaftlichem festgestellt wird,

Weshalb werden diese (von dir) als zusammen seiend angenommen. (VI. 7.)

Wenn Getrenntheit (Verschiedenheit) von Leidenschaft und Leidenschaftlichem erreicht ist, weshalb [43a] nimmt man diese dann als zusammen seiend an?

Da sie nicht als getrennt (verschieden) erreicht werden, deshalb wünschest du Zusammensein,

Und, um Zusammensein zu erreichen, wünschest du überdies Getrenntheit. (VI. 8.)

Da Leidenschaft und Leidenschaftlicher nicht als getrennt (verschieden) erreicht werden, so wünschest du, um es zu erreichen, Zusammensein; da sie auch nicht als zusammenseiend erreicht werden, so wünschest du, um es zu erreichen, Getrenntheit (Verschiedenheit); (aber) es ist nicht richtig.

Weil Getrenntsein (Verschiedensein) nicht erreicht wird, wird Zusammensein nicht erreicht:

Bei was für einem Getrennt-(Verschieden-)sein wünschest du Zusammensein? (VI. 9.)

Da Getrenntsein (Verschiedensein) von Leidenschaft und Leidenschaftlichem nicht erreicht wird, wird nicht Zusammensein erreicht. *[51a]* Bei welchem nicht erreichten Getrenntsein (Verschiedensein) verlangst du Zusammensein? Das auch ist nicht richtig.

So werden Leidenschaft und Leidenschaftlicher als zusammen und als nicht zusammen nicht erreicht.

Wie die Leidenschaft werden alle dharmas als zusammen und nicht zusammen nicht erreicht. (VI. 10.)

Wenn so geprüft wird, wird die Leidenschaft weder als zusammen noch als nicht zusammen mit dem Leidenschaftlichen erreicht. Wie die Leidenschaft werden auch alle dharmas weder als zusammen noch als nicht zusammen erreicht. Wie ein Rohrbündel.

Des von dem Lehrer, dem ehrwürdigen Nāgārjuna, verfaßten Mādhyamika-Kommentars Akutobhayā der als die Prüfung von Leidenschaft und Leidenschaftlichem bezeichnete

Sechste Abschnitt.

Siebenter Abschnitt.

Entstehen, Stehen, Vergehen (utpāda-sthiti-bhaṅga).

Einwand: Da Entstehen, Stehen, Vergehen als Kennzeichen (lakṣaṇa) des Gewirkten (saṃskṛta) gelehrt werden, (und) da sie so sind, deshalb existiert das saṃskṛta (Gewirkte).

Antwort: Dieses existiert eben nicht. Weshalb? Weil Entstehen, Stehen, Vergehen nicht erreicht werden. Entstehen, Stehen, Vergehen sind entweder gewirkt (saṃskṛta) oder nicht gewirkt (asaṃskṛta). Da sie auf beide Weisen auch nicht zutreffen, werden sie nicht erreicht.

Einwand: [43b] Wenn diese entweder gewirkt, oder nicht gewirkt sind, welcher Fehler trifft dann zu (prasajyate)?

Antwort:

> Wenn Entstehen gewirkt ist, so ist es mit drei Kennzeichen verbunden.[1]
> Indessen ein nicht gewirktes Entstehen: wie ist es Kennzeichen des Gewirkten? (VII. 1.)

Wenn eben das Entstehen gewirkt ist, so ist es mit den drei Kennzeichen verbunden. Da diese auch mit anderen drei Kennzeichen verbunden wären, so würde der *[51b]* Fehler des regressus ad infinitum (anavasthā) zutreffen. Auch bei Stehen und Vergehen ist es so. Wenn aber das Entstehen nicht gewirkt ist, wie wäre es Kennzeichen des Gewirkten? Wie kann ohne Entstehen, Stehen, Vergehen das Entstehen angenommen werden? Ferner: Weil ohne Entstehen, Stehen und Vergehen Entstehen nicht gewirkt wäre, so wäre es entweder dem nirvāṇa ähnlich (sama, gleich), oder eben das nirvāṇa; das nirvāṇa aber ist nicht mit den Kennzeichen des Gewirkten. Auch das Stehen und Vergehen werden so betrachtet. Ferner:

---

[1] Nach dem tib.: „tatra yuktaḥ trilakṣaṇaiḥ“ statt „tatra yuktā trilakṣaṇī“ (ed. B. B.).

Die drei, Entstehen usw., getrennt, sind nicht imstande, Kennzeichen des Gewirkten zu bilden;
Auch wenn sie vereinigt (samasta) sind, wie können sie an einem Ort und zu gleicher Zeit sein? (VII. 2.)

Entstehen, Stehen und Vergehen wären entweder getrennt oder vereinigt Kennzeichen des Gewirkten. Beides auch trifft nicht zu. Weshalb? Wenn man eben Getrenntheit annimmt, so kann nicht durch Getrenntes Kennzeichen von Gewirktem gebildet (eig. gemacht) werden; weil ein Teil des Gewirkten durch Kennzeichen gekennzeichnet (lakṣita) wäre, ein Teil ohne Kennzeichen wäre, ist das nicht richtig (yukta). Wenn aber auch Vereinigtsein angenommen wird, wie können sie, (obwohl) einander unähnlich[1], an einem (Ort) zu einer Zeit vereinigt sein?[2]

Das auch ist nicht richtig. Wie Feuer und Wasser. Ferner:

Wenn im Entstehen, Stehen und Vergehen ein weiteres Kennzeichen von Gewirktem ist, ist regressus ad infinitum (anavasthâ);
Wenn es nicht ist, (44a) sind sie nicht gewirkt. (VII. 3.)

Wenn aber (atha) in Entstehen, Stehen und Vergehen ein weiteres Kennzeichen von Gewirktem als existierend angenommen wird (eig. gewünscht wird), *[52a]* so tritt regressus ad infinitum ein. Wenn es aber nicht ist, so sind sie nicht gewirkt. Wenn sie nicht gewirkt sind, ist es nicht richtig, daß sie Kennzeichen des Gewirkten sind.

Einwand: „Bei euch trifft, wenn in Entstehen, Stehen, Vergehen ein weiteres Kennzeichen von Gewirktem existiert, regressus ad infinitum zu" — auf diese Rede (ukta) ist zu erwidern: Wenn auch Entstehen, Stehen, Vergehen gewirkt sind, so trifft doch nicht regressus ad infinitum zu. Wieso? Es wird gesagt (eingewendet):

Durch das Entstehens-Entstehen entsteht nur Ursprungs- (eig. Wurzel-)Entstehen;
Durch das Ursprungs-Entstehen entsteht ferner das Entstehens-Entstehen. (VII. 4.)

---

[1] Rote Ausgabe: „mi mthun pa", viṣama, visadṛśa; schwarze Ausgabe: „mchuṅs pa".

[2] Rote Ausgabe „ltar" ist nach der schwarzen Ausgabe in „ji ltar" zu verändern.

Wenn irgendein dharma entsteht, so entsteht er selbst und fünfzehn (andere): (1) dharmas, (wie) vijñāna, vedanā, sañjña usw., (2) des dharma Entstehen, (3) der dharmas Stehen, (4) des dharma Vergehen, (5) des dharma Beziehung (samanvāgama, tib. ldan pa), (6) des dharma Altern (jarā), (7) des dharma Erlösung (vimukti) oder falsche Erlösung (mithyā-vimukti), (8) des dharma Ausgang (nairyāṇikatā, Verschwinden) oder Nichtausgang. Entstehen, Stehen, Vergehen, Beziehung (Verbindung), Altern, Erlösung, Ausgang: diese heißen nun „Umlauf" (parivāra). Innerhalb des Umlaufes sind hier die zwei dharmas Erlösung und Ausgang, oder auch falsche Erlösung und Nichtausgang. Die dharmas, die hell sind, deren ist Erlösung, die dunkel sind, deren ist falsche Erlösung. Die dharmas, die ausgehen (verschwinden), deren ist Ausgang, die dharmas, die nicht ausgehen, deren ist Nichtausgang. Die Umlaufs-Umläufe (parivāra-parivāra) sind nun so: (1) *[52b]* Entstehens-Entstehen, (2) [44b] Stehens-Stehen, (3) Vergehens-Vergehen, (4) Beziehungs-Beziehung, (5) Alterns-Altern, (6) Erlösungs-Erlösung, (7) Ausgangs-Ausgang. In (eig. „aus") den Umlaufs-Umläufen (sind) auch die zwei dharmas Erlösungs-Erlösung und Ausgangs-Ausgang, oder auch falscher Erlösung falsche Erlösung und Nicht-Ausgangs Nicht-Ausgang. Die dharmas, die hell sind, deren ist Erlösungs-Erlösung; die dunkel sind, deren ist falscher Erlösung falsche Erlösung. Die dharmas, die ausgehen, deren ist Ausgangs-Ausgang, die nicht ausgehen, deren ist Nicht-Ausgangs Nicht-Ausgang. So sind fünfzehn Teile (kāṇḍa). Das Ursprungs-Entstehen bringt nun (tatra), außer sich selbst, alle vierzehn dharmas hervor; das Entstehens-Entstehen bringt nur das Ursprungs-Entstehen hervor. Das Ursprungs-Stehen stellt (sthāpayati) auch das Stehens-Stehen; das Stehens-Stehen stellt auch das Ursprungs-Entstehen. Das Ursprungs-Vergehen macht auch das Vergehens-Vergehen vergehen (vināśayati); das Vergehens-Vergehen macht auch das Ursprungs-Vergehen vergehen. Die Beziehung (samanvāgama), das Altern, die Erlösung, der Ausgang sind auch so zu betrachten. Deshalb trifft, wenn auch Entstehen, Stehen, Vergehen gewirkt (saṃskṛta) sind, der Fehler eines regressus ad infinitum nicht zu. *[53a]* Auch Stehen und Vergehen sind so zu betrachten. Wie Same und Sproß.

Antwort:

Wenn bei dir das Entstehens-Entstehen das Ursprungs-Entstehen hervorbringt,

Wie wird bei dir jenes, durch das Ursprungs-Entstehen (noch) nicht hervorgebracht, dieses hervorbringen? (VII. 5.)

Wenn bei dir das Entstehens-Entstehen das Ursprungs-Entstehen hervorbringt, [45 a] wie wird bei dir das durch das Ursprungs-Entstehen noch nicht hervorgebrachte Entstehens-Entstehen jenes Ursprungs-Entstehen hervorbringen? Weil es selbst nicht entstanden ist. Wenn aber (jemand) meint, daß zwar eben das durch das Ursprungs-Entstehen hervorgebrachte Entstehens-Entstehen das Ursprungs-Entstehen hervorbringe, das nicht hervorgebrachte (aber) nicht, so ist da zu antworten:

Wenn bei dir das durch das Ursprüngliche Hervorgebrachte das Ursprüngliche[1] hervorbringt,

Wie wird das durch jenes (noch) nicht hervorgebrachte Ursprüngliche jenes hervorbringen? (VII. 6.)

Wenn bei dir das durch das Ursprungs-Entstehen entstandene Entstehens-Entstehen jenes Ursprungs-Entstehen hervorbringt, wie wird das durch jenes Entstehens-Entstehen (noch) nicht entstandene (hervorgebrachte) Ursprungs-Entstehen das Entstehens-Entstehen hervorbringen? Da es selbst (noch) nicht entstanden ist. Da es auch auf diese Weise geprüft (untersucht) nicht möglich (samartha) ist, wird es nicht als an sich seiend (svabhāvena) erreicht.

Einwand: Das (jetzt) entstehende Ursprungs-Entstehen bringt zwar das Entstehens-Entstehen hervor, aber nicht das (noch) nicht entstandene.

Antwort:

Wenn bei dir das (jetzt) Entstehende durch jenes (noch) nicht Entstandene

Hervorgebracht werden kann, so möge es nach deinem Wunsche hervorgebracht werden. (VII. 7.)[2]

Wenn bei dir das Ursprungs-Entstehen entstehend, selbst (noch) nicht entstanden, jenes andere Entstehens-Entstehen hervorbringen kann, so möge es jenes Entstehens-Entstehen hervorbringen, (aber) es kann (es) nicht. Deshalb kann bei dir das Ursprungs-Entstehen,

---

[1] Tib.: „Ursprung".

[2] Die tib. Fassung dieses śloka weicht von der der späteren Übersetzung ab: khyod kyi de ni skye bshin pa | ma skyes de yis gal te ni || de ni skyed par byed nus na | de bskyed par ni hdod la rag ||.

entstehend, (aber) selbst (noch) nicht entstanden, jenes andere Entstehens-Entstehen nicht hervorbringen.

Ferner (eig. „oder", athavā) ist diese andere Überlegung. Wenn dein (jetzt) entstehendes, (noch) nicht selbst entstandenes Entstehens-Entstehen jenes andere Ursprungs-Entstehen nicht hervorbringen kann, so mag jenes Ursprungs-Entstehen entstehen, (aber) es *[53b]* kann nicht. Deshalb kann dein (jetzt) entstehendes, (noch) nicht selbst entstandenes Entstehens-Entstehen jenes andere Ursprungs-Entstehen nicht hervorbringen. (Wenn gefragt wird): „Warum ist das (jetzt) Entstehende nicht selbst entstanden (svayam ajāta)?", (so ist es,) weil das (jetzt) Entstehende (noch) nicht abgeschlossen ist (aprasiddheḥ). Was da gesagt wird: „Das (jetzt) Entstehende bringt es hervor", das ist nicht richtig. Wie das Vergangene und das (noch) nicht Vergangene.

Einwand:

> Wie das Licht sich selbst und auch anderes beleuchtet (eig. erscheinen macht), so
>
> Erzeugt auch das Entstehen beides, sich selbst und anderes. (VII. 8.)

Wie das Licht sich selbst und anderes [45b] beide beleuchtet, so erzeugt auch das Entstehen beides, sich selbst und anderes.

Antwort:

> In dem Licht und wo es sich befindet, ist nicht Finsternis.
>
> Was wird durch das Licht beleuchtet? (denn) durch das Vernichten (eig. Entfernen, Zerstreuen) der Finsternis ist Beleuchten. (VII. 9.)

Weder im Lichte, noch wo das Licht sich befindet, ist Finsternis. Wenn weder im Lichte Finsternis existiert, noch wo das Licht sich befindet, Finsternis existiert, welches Eigen- oder Anderssein beleuchtet dann das Licht? „Durch das Entfernen der Finsternis ist Beleuchten": weil auch das Entfernen der Finsternis nicht des Lichtes Eigen- oder Anderssein bewirkt, deshalb beleuchtet das Licht weder sich selbst (svabhāvam) noch anderes (parabhāvam). Wie Katze und Maus.

Einwand: Weil durch das Entstehen des Lichtes die Finsternis zerstreut wird, deshalb ist im Lichte und wo das Licht sich befindet, nicht Finsternis.

Antwort:

Wie zerstreut das entstehende Licht die Finsternis,
Wenn das entstehende Licht und Finsternis sich nicht erreichen? (VII. 10.)

Wie zerstreut das entstehende Licht die Finsternis, weil, wenn Licht entstehend ist, es dann die Finsternis nicht erreicht? *[54 a]* Ferner:

Wenn das Licht auch ohne Erreichen die Finsternis zerstreut,
So wird das hier befindliche die in der ganzen Welt vorhandene Finsternis zerstreuen. (VII. 11.)

Wenn indessen (jemand) denkt, auch ohne Erreichen des Lichtes werde die Finsternis zerstreut, so ist hier zu antworten: Wenn auch ohne Erreichen durch das Licht die Finsternis zerstreut wird, so werden auch die in der ganzen Welt vorhandenen Finsternisse durch das hier befindliche Licht zerstreut werden. Bei Gleichheit des Nicht-Erreichens ist welcher Unterschied zwischen dem Zerstreuen der hier befindlichen Finsternis durch ein entstehendes Licht (und) und dem Nicht-Zerstreuen der in der ganzen Welt befindlichen Finsternis? So [46 a] zerstreut nicht ein entstehendes Licht die Finsternis, ohne die Finsternis zu erreichen. Ferner:

Wenn ein Licht sich selbst und anderes beleuchtet,
So wird auch ohne Zweifel die Finsternis sich selbst und anderes verhüllen. (VII. 12.)

Wenn (jemand) meint, das Licht beleuchte sich selbst und anderes, so wird auch ohne Zweifel die dem Lichte entgegengesetzte Finsternis sich selbst und anderes verhüllen. Wenn die Finsternis sich selbst verhüllt, so ist das, weil beim Nicht-Wahrnehmen der Finsternis die Dinge (bhāva) ewig erscheinen würden, nicht erwünscht. Was aber gesagt wird: „Wenn die dem Lichte entgegengesetzte Finsternis sich selbst und anderes nicht verhüllt, so beleuchtet doch (ihr) Genosse, das Licht, beides, sich selbst und anderes", so ist das nicht richtig (yukta). So ist also das Beispiel widerlegt.

Jetzt ist hier bei (der Behauptung): „Das durch dein Beispiel des Lichtes gekennzeichnete Entstehen bringt sich selbst und anderes hervor" zu antworten (vaktavya):

Wie sollte dieses (noch) nicht entstandene Entstehen sich selbst hervorbringen?

Wenn aber[1] das Entstandene entsteht, was ist im Entstandenen zu *[54 b]* entstehen? (VII. 13.)

Wenn dieses Entstehen sich selbst hervorbringt, so bringt es entweder als entstanden oder als (noch) nicht entstanden hervor. Wenn es nun (tāvat) (noch) nicht entstanden sich selbst nicht hervorbringt, wie sollte, da das (noch) nicht Entstandene nicht ist, dieses Nicht-Existierende sich selbst hervorbringen? Wenn aber (jemand) meint, das Entstandene bringe hervor, so ist das auch nicht richtig. Wenn es entstanden ist, was sollte, da es schon entstanden ist, in diesem schon Entstandenen fernerhin entstehen? Im schon Entstandenen ist aber keine Tätigkeit des Entstehens, im Getanen auch ist keine Tätigkeit (kriyā). So bringt dieses Entstehen, (als) entstanden, sich selbst hervor, oder (als) nicht entstanden bringt es hervor. Auf beide Weisen bringt es nicht hervor. Weil deshalb Entstehen sich nicht selbst hervorbringt, ist, was da gesagt wird: „Das Entstehen bringt sich selbst hervor", nicht richtig. Auch bei Stehen und Vergehen wird so geprüft. Ferner:

Wie auch das Entstandene, das (noch) nicht Entstandene, das Entstehende [46 b] nicht entstehen,

Das ist durch das Gegangene, das (noch) nicht Gegangene, das Gehende erklärt. (VII. 14.)

Wenn aus Entstehen ein anderes entstände, so würde entweder das Entstandene oder das (noch) nicht Entstandene oder das Entstehende entstehen. Auf die drei Arten auch erwogen (geprüft), entsteht es nicht. Wie es nicht entsteht, ist durch das Gegangene, das (noch) nicht Gegangene, das Gehende erklärt worden. Wenn (gefragt wird): wie denn? Antwort: Ein entstandenes Ding (bhāva) entsteht eben nicht. Wenn (gefragt wird): weshalb? Weil regressus ad infinitum (anavasthā) eintreten würde und weil im Getanen kein Tun (kriyā) ist. Wenn ein schon entstandenes Ding entstände, so müßte ein zweimal Entstandenes auch dreimal entstehen, ein dreimal Entstandenes müßte auch viermal entstehen, und so würden auch das zuerst Entstandene und die später Entstandenen sein. Da so kein Ende (anavasthā) des Entstehens wäre, ist es nicht ange-

[1] „ji ltar" ist nach dem Kommentar in „ci ste" zu ändern.

gebracht (eig. erwünscht). *[55a]* Deshalb entsteht nicht ein entstandenes Ding (bhāva). Wenn auch das Entstandene entstände, so ist, weil das andere Entstehen, durch welches es als „zu Entstehendes" genannt wird, (noch) nicht entstanden entsteht, hier „Das Entstandene entsteht" ein Widerspruch mit der Behauptung (pratijñā-hāni). Weshalb? Weil es vor dem ersten Entstehen unentstanden ist (und) aus diesem entsteht, deshalb entstände einiges (schon) entstanden, einiges entstände (noch) nicht entstanden. Weil deshalb Gegensätzlichkeit wäre, so wäre bei dieser Annahme (evam iṣyamāne) Nichteindeutigkeit (anaikāntikatā); (und) weil im Getanen nicht Tun, im Verbrannten nicht zu Verbrennendes, im Gegangenen nicht zu Gehendes, im Wahrgenommenen (sākṣātkṛta) nicht Wahrnehmung, im Entstandenen nicht Entstehung ist, deshalb eben entsteht nicht irgendwelcher dharma.

Ein (noch) nicht entstandener dharma auch entsteht nicht. Wenn (gefragt wird): weshalb? Weil er nicht mit Entstehen behaftet ist, und weil auch alles (noch) nicht Entstandene entstehen würde (utpāda-prasaṅgāt). Indem hier ein (noch) nicht Entstandenes nicht mit Entstehen behaftet ist, entsteht es aus einem mit Entstehen behafteten Ding (bhāva) [47a] oder aus einem nicht mit Entstehen behafteten Ding. So wäre auch ohne Tun (kriyā) die Tat (byed pa, das Tuende), ohne Gehen auch das Gehen[1], ohne Essen auch das Essen[2], ohne Leidenschaft der Leidenschaftliche, ohne Abscheu (dveṣa) auch der Verabscheute (dviṣṭa), ohne Verblendung (moha) auch der Verblendete (mūḍha). Weil im Widerspruch mit allen üblichen Anschauungen (sarva-vyavahāra-virodhāt), ist das auch nicht erwünscht. Deshalb entsteht auch ein (noch) nicht entstandenes Ding nicht. Wenn auch ein unentstandenes Ding (bhāva) entstände, würden alle unentstandenen Dinge (artha) entstehen, bei allen Kindern und gewöhnlichen Leuten würde auch die nicht entstandene Erleuchtung (bodhi) entstehen, in den mit der Eigenschaft des Unempfindlichseins (Gleichgültigseins, āniñjya-dharma) behafteten Arhats würden auch die nicht entstandenen Qualen (saṅkleśa) *[55b]* entstehen, die nicht entstandenen Hörner von Hase und Pferd usw. würden auch entstehen; deshalb ist das auch nicht erwünscht. Deshalb entsteht auch das

---

[1] „hgro med par yaṅ hgro ba." Ist das an zweiter Stelle stehende „hgro ba" durch „hgro (ba) po (Geher, gantṛ)" zu ersetzen?

[2] „za ba med par yaṅ za ba." Vgl. letzte Anmerkung.

(noch) nicht Entstandene nicht. Wie das Entstehen von Qualen (kleśa) bei verbrannten Qualen.

Einwand: (Noch) nicht Entstandenes entsteht. Wenn auch das, was mit der Gesamtheit (Verbindung) von Ursachen und Bedingungen (hetu-pratyaya-sāmagrī), mit Ort (deśa), Zeit (kāla), Täter (kartṛ), Mitteln (upāya) versehen ist, entsteht, so entsteht (doch) nicht alles Nicht-Entstandene. Da das, was von der Gesamtheit (Vereinigung) von Ursachen und Wirkungen, Ort, Zeit, Täter, Mitteln frei (rahita) ist, nicht entsteht, deshalb trifft nicht zu (prasajyate), daß alles Nicht-Entstandene entsteht.

Antwort: Was „mit der Gesamtheit der Ursachen und Bedingungen, mit Ort, mit Zeit, Täter, Mittel versehen entsteht", in diesem auch, wenn es existent (sadbhūta) ist, ist nicht Entstehen; wenn es nicht existiert (asadbhūta), ist auch nicht Entstehen; ein Seiend-Nichtseiendes (sad-asad-bhūta) auch entsteht nicht. Da schon früher erklärt (vyākhāta) ist, daß auf diese drei Arten Entstehen nicht zutrifft (upapadyate), deshalb entsteht auch das (noch) nicht Entstandene nicht.

So entsteht auch ein (jetzt) entstehendes Ding (bhāva) nicht. Weshalb? Weil der Fehler, daß (schon) Entstandenes entsteht, zutrifft (prasaṅgāt), und weil der Fehler, daß noch nicht Entstandenes entsteht, zutrifft. Das Entstehende, das (schon) entstanden ist, [47 b] entsteht nicht aus den früher angeführten (ukta) Gründen, das Entstehende, das (noch) nicht entstanden ist, auch entsteht nicht aus den angeführten Gründen. Wenn auch das Entstehende ohne Entstehen ist, aber doch das Entstehende entsteht, da ein Entstehendes ohne Entstehen nicht gesehen wird, deshalb entsteht nicht das Entstehende. Wo das Entstehende entsteht, da würde zwei(faches) Entstehen zutreffen (prasajyeta): das Entstehende, dessen Entstehend-sein ist, und das Entstehende, welches entsteht. Zwei(faches) Entstehen ist nicht richtig, *[56 a]* da zwei(faches) entstandenes Ding (bhāva) nicht existiert. Deshalb entsteht auch das Entstehende nicht. Vor dem Entstehensanfang auch ist nicht (irgend)wo ein zu entstehen noch nicht begonnen habendes. Da ohne Entstehensbeginn ein Entstehendes auch nicht existiert, entsteht nicht ein Entstehendes.

Da so Entstandenes, entstehen werdendes, Entstehendes nicht entsteht, wird Entstehen nicht erreicht. Da Entstehen nicht erreicht wird, werden auch Stehen und Vergehen nicht erreicht. Da Ent-

stehen, Stehen und Vergehen nicht erreicht werden, wird auch Gewirktes (saṃskṛta) nicht erreicht. So sind diese als durch Gegangenes, (noch) nicht Gegangenes, Gehendes erklärt (vyākhyāta) zu verstehen (avaseya).

Einwand: Abhängig vom Entstehen heißt es „entstehend". Durch diese Erwägung (cintā) entsteht das Entstehende.

Antwort:

> Wenn bei der Existenz des Entstehens dieses Entstehende nicht hervorgeht,
>
> Wie ist zu sagen: „Vom Entstehen abhängig ist Entstehendes"? (VII. 15.)

Wenn „Bei (eig. „aus") existierendem Entstehen geht dieses Entstehende hervor (kramate)" nicht (sc. richtig) ist, wie ist zu sagen: „Von Entstehen abhängig (pratītya) ist Entstehendes"? Ferner:

> Was abhängig entsteht, das ist von sich aus (svabhāvataḥ) still.
>
> Deshalb ist Entstehendes eben und Entstehen still. (VII. 16.)

So ist das, was abhängig entsteht, seinem Wesen nach (svabhāvena) still (śānta); deshalb ist auch das Entstehende und das Entstehen still.

Einwand: Da infolge der Ordnung der drei Zeiten (kāla-traya-vyavasthāpanāt) ein zukünftiges [48 a] Ding (bhāva) durch Eigensein eines zukünftigen Dinges existiert, wird es entstehen.

Antwort:

> Wenn irgendein (noch) nicht entstandenes Ding (bhāva) irgendwo existiert,
>
> Weshalb sollte es enstehen? Wenn es existiert, wird es nicht entstehen.[1] (VII. 17.)

Wenn irgendein (noch) nicht entstandenes Ding (bhāva) in einer zukünftigen Zeit existieren würde, weshalb sollte es in der gegenwärtigen Zeit entstehen? Weil, wenn es in dieser existiert, es existiert, wird es hier *[56 b]* nicht entstehen. Wenn aber Entstehen angenommen (eig. gewünscht, iṣṭa) wird, so ist da zu sagen: Wenn das Ding hier ent-

---

[1] Zweite śloka-Hälfte: „de ni ci phyir der skye ḥgyur | yod na skye bar mi ḥgyur ro || ".

steht, so wird das Ding in der zukünftigen Zeit nicht existieren. Da auch das nicht erwünscht ist, deshalb ist (die Behauptung) „Das existierende zukünftige Ding (bhāva) wird entstehen" nicht richtig. Ferner: Was von dir früher gesagt wurde: „Durch Entstehen entsteht Entstehendes", da ist (folgendes) zu sagen:

Wenn das Entstehen das Entstehende hervorbrächte,
Welches ist ferner das jenes Entstehen hervorbringende Entstehen? (VII. 18.)

Wenn das Entstehen Entstehendes hervorbrächte, welches ist dann ferner das jenes Entstehen hervorbringende Entstehen? Wenn da (jemand) meint, durch ein anderes Entstehen entstehe jenes Entstehen, so ist hier zu sagen:

Wenn ein anderes Entstehen dieses Entstehen hervorbringt, so ist regressus ad infinitum (anavasthā).

Wenn ein anderes Entstehen das jenes Entstehende hervorbringende Entstehen hervorbrächte, so würde regressus ad infinitum (anavasthā) eintreten (prasajyeta). Wenn aber (jemand) meint, das das Entstehen hervorbringende Entstehen entstehe eben ohne ein anderes hervorbringendes (bskyed pa) Entstehen, so ist da zu sagen:

Wenn aber ohne Entstehen Entstandenes ist, so würde alles so entstehen. (VII. 19.)

Wenn aber angenommen wird, dieses das Entstehen hervorbringende Entstehen sei ohne anderes Hervorbringendes (utpādaka) entstanden, so ist anzunehmen, daß alles andere auch so ohne ein anderes Hervorbringendes entstehen werde. Ferner:

Daß Existierendes und auch Nicht-Existierendes entstehen, ist eben nicht richtig,
Daß auch nicht Existierendes-und-nicht-Existierendes (entsteht), ist früher schon gezeigt. (VII. 20.)

Wenn irgendein Ding entstände, so würde es als Existierendes oder als Nicht-Existierendes [48b] entstehen. Wenn richtig (yuktitaḥ) geprüft wird, so ist es nicht angängig (yukta), daß Existierendes entsteht; da die Annahme (kalpanā) eines Entstehens zwecklos ist. Daß das Nicht-Existierende entsteht, ist auch nicht angängig; weil es eben nicht existiert. Wenn aber (jemand) meint, daß zugleich (eig. eines, eka) Existierendes und Nicht-Existierendes entstehe, so ist das auch nicht angängig, weil von uns früher eben gelehrt worden ist: *[57a]* „Daß (zugleich) Existierendes und Nicht-Existierendes entsteht, ist

nicht angängig". Oder (athavā): wie es nicht angängig ist, daß Existierendes, Nicht-Existierendes, Existierendes-nicht-Existierendes entstehen, das ist von uns früher gelehrt worden:

> Wenn nicht ein existierender dharma, nicht ein nicht-existierender, nicht ein existierender-und-nicht-existierender herbeigeführt wird,
> Wie existiert ein herbeiführender Grund? Wenn es so ist, ist er nicht angebracht?[1]

Ferner:

> Eines vergehenden Dinges (bhāva) Entstehung geht nicht an.

Das von dir (in dem Satze) „Ein entstehendes Ding entsteht" genannte (eig. gesagte) entstehende Ding ist, weil es mit der Eigenschaft (dharma) des Vergehens behaftet ist, eben auch vergehend. In diesem vergehenden Ding geht aber Entstehen nicht an. Weshalb? Weil zwei einander entgegengesetzte Handlungen (kriyā) zutreffen würden (prasaṅgāt). Die Handlung des Vergehens, durch welche das Vereigenschaftetsein (dharmitva) als Vergehendes angenommen wird (kalpita), und die Handlung des Entstehens, die daran existiert: an einem (Ort) und zu einer Zeit würden die zwei entgegengesetzten als Vergehen und Entstehen bezeichneten Zustände existieren; da das aber nicht erwünscht ist, deshalb wird bei einem mit der Eigenschaft (dharma) des Vergehenden Behafteten Entstehen nicht angehen. Wie Helle und Finsternis.

Einwand: So wird doch ein Ding (bhāva), das nicht mit der Eigenschaft des Vergehenden behaftet ist, entstehen.

Antwort:

> Was nicht vergehend ist, das Ding (bhāva) kommt nicht vor (upapadyate). (VII. 21.)

Was nicht vergehend ist, dieses Ding kommt nicht irgend (kaścit) vor. Ferner: Wenn auch jetzt (ein solches) Ding eingeräumt wird (abhyupagamyate), geht Stehen nicht an. Wieso?

Antwort:

> Ein gestandenes Ding (bhāva) steht nicht, ein (noch) nicht gestandenes Ding steht nicht.
> Ein stehendes auch steht nicht; welches unentstandene steht? (VII. 22.)

---

[1] = I, 7.

Ein gestandenes Ding [49a] steht eben nicht; weil es schon gestanden ist. Ein (noch) nicht gestandenes auch steht nicht; weil es (noch) *[57b]* nicht gestanden ist. Ein von diesen beiden verschiedenes drittes „Stehendes“ auch steht nicht; weil es nicht existiert. So auf alle Arten geprüft: welches Unentstandene steht jetzt? Ferner:

Bei einem vergehenden Ding geht eben Stehen nicht an.

Bei diesem geht Stehen nicht an. Weshalb? Weil bei ihm zwei einander entgegengesetzte Zustände zutreffen würden: der Zustand (avasthā), durch welchen es „vergehend“ ist; und (das), was an diesem als Zustand des Stehens angenommen wird. Da es aber nicht erwünscht ist, daß an einem (Ort) zu einer Zeit die zwei einander entgegengesetzten als Vergehendes und Stehen bezeichneten Zustände existieren, deshalb ist es nicht richtig, daß „ein mit der Eigenschaft des Vergehenden Behaftetes steht“.

Einwand: So steht eben jetzt das nicht mit der Eigenschaft des Vergehenden Behaftete.

Antwort:

Was nicht vergehend ist, das geht aber nicht als Ding (bhāva) an. (VII. 23.)

Was nicht vergehend ist, das geht nicht irgend (kaścit) als Ding an. Ferner:

Wo alle Dinge (bhāva) zu aller Zeit mit der Eigenschaft des Alterns und des Sterbens sind,

Welche sind die ohne Altern und Sterben stehenden Dinge? (VII. 24.)

Wenn alle Dinge zu aller Zeit mit der Eigenschaft des Alterns und Sterbens sind, welche werden jene Dinge sein, die ohne Altern und Sterben stehen? Ferner:

Daß das Stehen durch ein anderes Stehen und durch (eben) dieses steht, ist nicht richtig;

Wie das Entstehen nicht durch sich selbst und nicht durch anderes entsteht. (VII. 25.)

Wie nach früherer Prüfung es nicht richtig ist, daß Entstehen durch sich selbst und durch anderes entsteht, so ist es auch nicht richtig, daß Stehen durch eben dieses und durch anderes Stehen steht. Jetzt geht auch das Vergehen nicht an. Wieso?

[58a] Antwort:

Das Vergangene vergeht nicht, [49b] das (noch) nicht Vergangene auch vergeht nicht,
Das Vergehende auch so nicht; welches Unentstandene vergeht? (VII. 26.)

Was eben vergangen ist, das auch vergeht nicht; weil es schon vergangen ist. Das (noch) nicht Vergangene auch vergeht nicht; weil es ohne die Handlung (kriyā) des Vergehens ist. Ein von diesen beiden verschiedenes „Vergehendes" genanntes Drittes auch vergeht nicht; weil es nicht existiert. So logisch (yuktitaḥ) überlegt: welches (noch) nicht Entstandene vergeht? Ferner:

Bei einem gestandenen Ding geht eben Vergehen nicht an;
Bei einem nicht gestandenen Ding auch geht Vergehen nicht an. (VII. 27.)

Bei einem Ding, welches gestanden ist, geht eben Vergehen nicht an. Weshalb? Entweder, weil es gestanden ist, oder weil beides, Stehen und Vergehen, zutreffen würde.

Bei einem nicht gestandenen Ding auch geht Vergehen nicht an. Weshalb?

Durch eben diesen Zustand vergeht nicht derselbe Zustand,
Durch einen anderen Zustand auch vergeht nicht ein anderer Zustand.[1] (VII. 28.)

Ein Ding, dessen Vergehen angenommen wird, das vergeht eben nicht durch beides, eben diesen Zustand und einen anderen Zustand. Weshalb? Milch vergeht nicht durch den Milchzustand. Weil, solange Milch ist, so lange nicht Vergehen ist; und weil, da auch der Nicht-Milchzustand nicht vergeht, wenn Milch nicht ist, dann nicht irgend etwas vergeht. Ferner:

Wenn aller dharmas Entstehen nicht *[58b]* angeht,
Dann geht aller dharmas Vergehen nicht an. (VII. 29.)

---

[1] Nach dem Texte der Sanskrit-Ausgabe und der tib. Übersetzungen der späteren Kommentare. Der Kommentar Akutobhayā liest in beiden śloka-Hälften „gnas pa ni" statt „gnas skabs ni" und fordert die Übersetzung: „Ein durch diesen Zustand Gestandenes vergeht nicht durch eben diesen, ein durch einen andern Zustand Gestandenes auch vergeht nicht durch einen anderen Zustand".

Wenn, logisch geprüft, aller dharmas Vergehen nicht [50a] angeht, dann geht auch aller dharmas Vergehen nicht an. Ferner:

> Eines existierenden Dinges (bhāva) Vergehen geht eben nicht an.
> Sein (bhāva) und Nichtsein (abhāva) sind eben nicht bei Einheit angängig. (VII. 30.)

Bei logischer Prüfung ist eben eines existierendes Dinges (bhāva) Vergehen nicht angängig. Weshalb? Weil Sein (bhāva) und Nichtsein (abhāva) nicht in Einheit existieren können. Ferner:

> Auch eines nicht-existierenden Dinges Vergehen ist nicht angängig;
> So, wie eines zweiten Kopfes Abhauen nicht existiert. (VII. 31.)

Eines nicht-existierenden Dinges Vergehen auch ist nicht angängig. Weshalb? Weil es nicht existiert. Ebenso, wie eines zweiten Kopfes Abschneiden nicht existiert. Ferner:

> Vergehen vergeht nicht durch anderes Vergehen, auch nicht durch eben dieses;
> Wie Entstehen nicht durch sich selbst und nicht durch anderes entsteht. (VII. 32.)

Wie es nach früherer Prüfung nicht richtig ist, daß Entstehen durch sich selbst und durch anderes entsteht, so ist es auch nicht richtig, daß Vergehen durch eben dieses Vergehen und durch anderes vergeht.

> Weil Entstehen, Stehen, Vergehen nicht erreicht werden, ist nicht Gewirktes (saṃskṛta);
> Da Gewirktes nicht erreicht wird, wie wird Nicht-Gewirktes (asaṃskṛta) erreicht? (VII. 33.)

Weil so Entstehen, Stehen, Vergehen [diese] nicht erreicht werden, existiert nicht Gewirktes. Da Gewirktes nicht erreicht wird, wie will man Nicht-Gewirktes erreichen?

Einwand: Wenn nicht irgendwelches Entstehen, Stehen, Vergehen existiert, wie wird es bezeichnet?

Antwort:

> Wie Traum, wie Zauber, wie eine Gandharvenstadt:
> Also (beschaffen) sind Entstehen, *[59a]* so Stehen, so Vergehen verkündet. (VII. 34.)

So ist zu wissen, daß 'Entstehen, Stehen, Vergehen einem Traume, einem Zauber, einer Gandharvenstadt gleich nur in saṃvṛti (verhüllter Wahrheit) gesehen werdend (erscheinend) (durch Buddha) verkündet werden.

Des von dem Lehrer, dem ehrwürdigen Nāgārjuna, verfaßten [50b] Mādhyamika-Kommentars Akutobhayā der als die Prüfung von Entstehen, Stehen und Vergehen (utpāda-sthiti-bhaṅga) bezeichnete

Siebente Abschnitt.

Achter Abschnitt.

Täter und Tat (kāraka-karma).

Einwand: Da Täter und Tat aus der Lehre, dem gewöhnlichen Leben (eig. Welt) und dem Veda (erreicht) werden, stehen sie fest (prasiddha). Da, wenn diese feststehen, auch der Zusammenhang (santāna) von Tat (karma) und Folge (phala) existiert, deshalb existieren Täter und Tat.

Antwort:

Der seiende (sadbhūta)[1] Täter tut nicht seiende Tat;
Auch ein nicht-seiender Täter tut nicht nicht-seiende Tat. (VIII. 1.)

Der seiende Täter tut eben nicht seiende Tat; ein nicht-seiender Täter auch tut nicht nicht-seiende Tat. Weshalb?

Bei einem seienden ist nicht Tun (kriyā), auch wäre die Tat ohne Täter;
Bei einem seienden ist nicht Tun, auch wäre der Täter ohne Tat. (VIII. 2.)

Da bei einer seienden Tat nicht Tun ist, und ferner, da die Tat ohne Täter erreicht würde, ist das nicht erwünscht. Deshalb ist (der Satz): „Ein seiender Täter tut seiende Tat" nicht richtig. Nun tut auch nicht ein (nicht-)seiender Täter eine nicht-seiende Tat. Weshalb?

Wenn ein nicht-seiender Täter eine nicht-seiende Tat täte,
So wäre die Tat ohne Grund, der Täter auch wäre ohne Grund. (VIII. 3.)

Wenn ein nicht-seiender Täter eine nicht-seiende Tat täte, so wäre die Tat ohne Grund, und *[59b]* auch der Täter wäre ohne Grund.

Einwand: Wenn Tat und Täter ohne Grund wären, was wäre dann?

Antwort:

Ohne Grund sind Folge und Ursache nicht angängig;

---

[1] Eig. „seiend-gewordene".

Wenn das nicht ist, sind Tun (kriyā), Täter (kartṛ), Handeln (karaṇam) nicht richtig. (VIII. 4.)

Wenn Tun (kriyā) usw. nicht möglich sind (mi rigs na), so existieren nicht Gesetz (dharma) und Nicht-Gesetz;

Wenn Gesetz und Nicht-Gesetz nicht existieren, so existiert nicht die hieraus entspringende Folge. (VIII. 5.)

Wenn Folge nicht existiert, so trifft Erlösung (mokṣa) und der (zum) [51 a] Himmel (svarga) (führende) Weg nicht zu;

Auch würden sich alle Handlungen (kriyā) als zwecklos ergeben. (VIII. 6.)

Wenn Grundlosigkeit wäre, so würde sich Nicht-Existenz von Folge und Ursache ergeben. Wenn diese nicht sind, so sind nicht Handlung (kriyā), Täter, Tun (karaṇam). Wenn Handlung, Täter und Tun nicht sind, so existieren auch nicht Gesetz und Nicht-Gesetz. Wenn Gesetz und Nicht-Gesetz nicht existieren, so existiert auch nicht die hieraus entspringende Folge. Wenn Folge nicht existiert, dann sind auch nicht Erlösung und der Weg zum Himmel (svarga) angängig. Ferner: alle Handlungen würden sich als zwecklos ergeben. Da, wenn Grundlosigkeit ist, diese Fehler sich ergeben würden, deshalb ist das nicht richtig (yukta).

Einwand: Ein seiend-und-nichtseiender Täter, mit Handlung behaftet und nicht-behaftet, tut seiend-und-nichtseiende Tat, mit Handlung behaftet und nicht-behaftet.

Antwort:

Ein seiend-und-nichtseiender Täter tut nicht dieses Seiend-und-Nichtseiende;

Seiend-und-nichtseiend, da einander widersprechend, wie (eig. wo) ist es eines? (VIII. 7.)

Ein seiend-und-nichtseiender Täter tut nicht die seiend-und-nichtseiende Tat. Weshalb? Da ein Seiend-und-Nichtseiendes sich widerspricht, wie kann es in einem existieren? Deshalb tut jener es nicht. Ferner:

Täter und Tun: seiend tut (er) nicht Nichtseiendes,

Nichtseiend auch tut (er) nicht Seiendes; hier auch *[60a]* würden jene Fehler zutreffen.[1] (VIII. 8.)

---

[1] byed pa po daṅ las dag ni | gyur pa ma gyur mi byed de || ma gyur pa yaṅ gyur mi byed | hdir yaṅ skyon der thal bar hgyur ||.

Ein seiender Täter tut nicht eine nichtseiende Tat; ein nichtseiender Täter tut nicht eine seiende Tat. Weshalb? Weil auch hier die früher gelehrten Fehler zutreffen würden. Ferner:

> Täter und Tat: ein mit Sein Behafteter tut nicht ein nicht-seiendes, und (nicht) ein seiend-und-nichtseiendes;
> Aus den früher gelehrten Gründen. (VIII. 9.)[1]

Ein seiender Täter tut nicht eine nicht-seiende und eine seiend-und-nicht-seiende Tat. Weshalb? Weil aus den früher gelehrten Gründen hier auch jener Fehler zutreffen würde [51 b]. Ferner:

> Täter und Tat: ein nichtseiender tut nicht eine seiende, und (nicht) eine seiend-nicht-seiende; aus den früher gelehrten Gründen. (VIII. 10.)[2]

Ein nicht-seiender Täter tut nicht eine seiende, und (nicht) eine seiend-und-nicht-seiende Tat. Weshalb? Aus den früher gelehrten Gründen würde auch hier jener Fehler zutreffen. Ferner:

> Ein seiend-nichtseiender Täter tut nicht eine seiend-nichtseiende Tat;
> Das (eig. hier) auch ist aus den früher gelehrten Gründen zu verstehen. (VIII. 11.)

Ein seiend-nichtseiender Täter tut nicht eine seiende-nichtseiende Tat. Weshalb? Weil auch hier aus den früher gelehrten Gründen jener Fehler zutreffen würde. Deshalb ist so auf alle diese Arten nicht angängig, daß Täter und Tat erreicht werden. So:

> Der Täter entsteht (ergibt sich) abhängig von der Tat, die Tat auch abhängig von dem Täter;
> Nicht wird außerdem ein Grund des Erreichens (Beweises) gesehen. (VIII. 12.)

Der Täter entsteht (ergibt sich, pravartate) abhängig von der Tat, die Tat auch abhängig von eben dem Täter. Außer dieser Abhängigkeit wird nicht ein anderer Grund des Erreichens gesehen.

> So ist *[60 b]* Annehmen (upādāna) zu verstehen, da Tat und Täter entfernt (ausgeschieden) sind;
> Durch Täter und Tat sind die übrigen Dinge (bhāva) zu verstehen. (VIII. 13.)

---

[1] byed pa po daṅ las dag ni | gyur daṅ bcas pa ma gyur daṅ || gyur ma gyur pa mi byed de || gtan tshigs goṅ du bstan phyir ro ||.

[2] byed pa po daṅ las dag ni | ma gyur pa ni gyur bcas daṅ || gyur ma gyur pa mi byed de | gtan tshigs goṅ du bstan phyir ro ||.

Wie durch den früher gelehrten Beweis (sādhana) Täter und Tat abhängig entstehen (und) außerdem ein Erreichen (Beweisen) nicht angängig ist, so ist durch eben diesen den Täter und die Tat widerlegenden (entfernenden) Beweis auch der Annehmer (upādātṛ) und Angenommenes (upādāna) zu verstehen. Durch Täter und Tat sind aber nicht nur Annehmer und Angenommenes als widerlegt (eig. entfernt) zu verstehen, sondern auch alle Dinge sind als widerlegt zu verstehen.

Des von dem Lehrer, dem ehrwürdigen Nāgārjuna, verfaßten Mādhyamika-Kommentars Akutobhayā der als die Prüfung von Täter und Tat bezeichnete

Achte Abschnitt.

Neunter Abschnitt.

Annehmer und Annehmen (upādātṛ-upādāna).

Einwand:

Wem Sehen, Hören usw. [52a] und auch Empfindungen (vedanā) usw. angehören (eig. unterworfen sind, adhikṛta), der existiert vor jenen: (so) sagen einige. (IX. 1.)

Ein Ding (bhāva), dem die Sinne Sehen, Hören usw. und irgendwelche Zustände (dharma) wie Empfindungen und dergl. angehören, vor diesen ist jenes Ding (bhāva) bestehend (vyavasthita): so sagen einige Lehrer.

Wenn ein Ding nicht existiert, wie wären Sehen usw.?
Deshalb ist das vor jenen bestehende Ding. (IX. 2.)

Weil, wenn ein Ding nicht existiert, (man fragen müßte,) wie Sehen u. dergl. existieren (können), deshalb ist das vor Sehen, Hören usw., Empfindung usw., und welche dharmas immer unterworfen sind, befindliche (vyavasthita) Ding.

Antwort:

Das vor Sehen, Hören usw., Empfindungen usw. bestehende Ding — wodurch ist es wahrzunehmen? (IX. 3.)

Das Ding (bhāva), das vor den Sinnen Sehen, Hören *[61a]* usw., den Zuständen (dharma) Empfindung usw. besteht, wodurch ist wahrzunehmen, daß es existiert?

Einwand: Es ist auch ohne die Sinne Sehen, Hören usw. (und) die Zustände Empfindung usw. bestehend.

Antwort:

Wenn es auch ohne Sehen usw. bestände,
So würden ohne jenes auch diese ohne Zweifel existieren. (IX. 4.)

Wenn auch ohne die Sinne Sehen, Hören usw. (und) die Zustände (dharma) Empfindung usw. jenes Ding bestimmt vorhanden wäre, so würden ohne Zweifel auch ohne jenes Ding die Sinne Sehen, Hören usw. (und) die Zustände Empfindung usw. existieren.

Einwand: Das vor Sehen, Hören usw. bestehende Ding existiert auch ohne wechselseitiges Offenbarmachen.

Antwort:

> Was macht irgend etwas offenbar? Was wird durch irgend etwas offenbar gemacht?
> Ohne was existiert etwas wo? [52b] Was existiert ohne (irgend) etwas wo? (IX. 5.)

Durch welches Sehen usw. wird irgendein Ding offenbar gemacht? Welches Sehen usw. auch wird durch irgendein Ding offenbar gemacht. „Offenbar gemacht (ajyate)" bedeutet „gekennzeichnet (lakṣyate) und erfaßt (gṛhyate)". Wenn nun aber (irgend)welche (Sinne wie) Sehen usw. nicht sind, wo ist irgendein Ding? Wenn auch irgendein Ding nicht existiert, welche (Sinne wie) Sehen usw. sind wo?

Einwand:

> Vor allem Sehen usw. existiert nicht irgend etwas,
> Durch anderes Sehen usw. wird es zu anderer Zeit offenbar gemacht. (IX. 6.)[1]

„Vor allem *[61b]* irgendwelchem Sehen usw. existiert irgendwelches Ding": so sagen wir nicht; sondern weil es vor jedem einzelnen irgendwelcher (ci shig po) Sehen(s-akte) usw. existiert, deshalb ist es, weil es durch anderweitige Sehen(s-akte) usw. zu einer anderen Zeit als Seher, Hörer, Empfindender offenbar gemacht wird, weder vor Sehen usw. nicht-existierend, noch ist es nicht offenbar gemacht werdend.

Antwort:

> Wenn es nicht vor allem Sehen usw. existiert,
> Wie existiert es vor dem einzelnen Sehen usw.? (IX. 7.)

Wenn es nicht vor allem Sehen usw. existiert, wie sollte es vor dem einzelnen Sehen usw. existieren? Ferner:

> Wenn vor jedem einzelnen dieser Seher, dieser Hörer,
> Dieser Empfindende auch existierte, so ist das nicht richtig. (IX. 8.)

---

[1] Zweite śloka-Hälfte: „lta la sogs pa gshan dag gis || gshan gyi tshe na gsal bar byed || ".

Wenn jenes vor dem einzelnen Sehen usw. existierte, so wäre eben dieses der Seher, eben dieses der Hörer, eben dieses auch der Empfindende. Das ist aber nicht so richtig.

Einwand: Der Seher ist eben ein anderer, der Hörer ist ein anderer, der Empfindende auch ist ein anderer.

Antwort:

> Wenn der Seher verschieden, der Hörer verschieden, der Empfindende verschieden ist,
> So existiert zur Zeit des Sehers der Hörer; auch wären viele ātman (Selbste). (IX. 9.)

Wenn der [53a] Seher ein anderer, der Hörer auch ein anderer, der Empfindende auch ein anderer wäre, so würden zur Zeit des Sehers auch der Hörer, der Riechende, der Schmeckende, der Berührende, der Denkende existieren. Ferner: es würden auch viele Selbste zutreffen (oder: eine Vielheit von Selbsten). Da dies aber nicht erwünscht ist, deshalb ist es nicht richtig.

Einwand: „Da rūpa (Stoff, Materie), aus welchem die vier großen Gewordenen (mahābhūtāni) hervorgegangen sind, in denen das Ding (bhāva) besteht (vyavasthita), existiert[1], deshalb ist ein vor Sehen usw. *[62a]* bestehendes Ding“: das trifft zu.[2]

Antwort:[3]

> In den Gewordenen (bhūtāni) auch, aus denen Sehen, Hören usw., Empfindung usw. sind, in denen auch existiert es nicht. (IX. 10.)

Ihr haftet daran, daß das vor den Sinnen Sehen, Hören usw. bestehende Ding (bhāva) existiert; dieses existiert aber auch nicht in den Gewordenen (bhūtāni), aus welchen Sehen, Hören usw. und Empfindung usw. hervorgegangen sind. Nicht nur dieser Leib (kāya) existiert nicht.

Einwand: Wenn irgendein Ding (bhāva), dem irgendwelche Sinne (wie) Sehen, Hören usw. angehören (eig. sind), existiert, so existieren,

---

[1] Die Übersetzung ist zweifelhaft, der zugrunde liegende tib. Text anscheinend verderbt. ed. Pot. f. 53 a, ed. Pek. f. 61 b: „lta ba la sogs skye mched rnams gzugs gaṅ las gyur pahi hbyuṅ ba chen po bshi po dag la dṅos po ṅes par gnas pa de yod pas“.

[2] Vgl. hierzu Candrakīrtis Kommentar ed. B. B. p. 197, l. 6 ff.

[3] Der tib. Text bietet „smras pa“ statt „bçad pa“.

da dieses irgendwelche Ding existiert, auch irgendwelche Sinne, wie Sehen, Hören usw.

Antwort:

Wenn der, dem Sehen, Hören usw., Empfindung usw. angehören,
Nicht existiert, dann existieren auch jene nicht. (IX. 11.)

Wenn irgendein Ding, welchem die Sinne wie Sehen, Hören usw. und Empfindung usw. angehören, nicht existiert, dann existieren auch nicht irgendwelche (Sinne wie) Sehen usw.

Einwand: Ist es dir durchaus bestimmt (sicher, niścita), daß nicht irgendwelches Sein (bhāva) existiert?

Antwort:

Was nicht vor, gleichzeitig mit, nach Sehen usw. existiert,
An diesem sind die Vorstellungen „Es ist", „Es existiert nicht" entfernt (vernichtet, nivṛtta). (IX. 12.)

So logisch [53 b] geprüft, wenn irgendein Sein (bhāva) vor, gleichzeitig mit, oder nach irgendwelchem Sehen usw. gesucht wird, wird (der Satz:) „Das (ist) dieses" nicht von sich aus erreicht (und) die Vorstellungen von Wahrnehmungen (prajñapti-kalpanā): „Durch Sehen usw. ist es", „ist es nicht" werden entfernt.

Des von dem Lehrer, dem ehrwürdigen Nāgārjuna verfaßten Mādhyamika-Kommentars *[62b]* Akutobhayā der als die Prüfung von Annehmer (upādātṛ) und Annehmen (upādāna) bezeichnete

Neunte Abschnitt.

Zehnter Abschnitt.

Feuer und Brennstoff (agni-indhana).

Einwand: Bei der Heranziehung (upanayana) (des Beispiels) von Feuer und Brennstoff ist wie Feuer der Annehmer (upādātṛ), das Selbst (ātman), wie Feuer das Angenommene (upādāna), die fünf Gruppen (skandhas).

Antwort: Diese existieren nicht. Weshalb? Weil Feuer und Brennstoff nicht erreicht werden. Feuer und Brennstoff würden hier entweder als Eines oder als Verschiedenes erreicht. Auf beide Arten auch werden sie nicht erreicht. Wenn (gefragt wird): wie? (So) heißt, es (ucyate):

> Wenn der Brennstoff Feuer wäre, so wären Täter und Tat eines.

Wenn eben, was Brennstoff ist, Feuer wäre, so würden Täter und Tat (karma) als eines zutreffen (prasajyeta). Weshalb? Weil wenn Feuer Täter wäre, der Brennstoff Tat sein würde. So ist (die Behauptung): „Feuer und Brennstoff sind eines" nicht richtig. Wenn aber (jemand) meint, Feuer und Brennstoff seien verschieden, so ist hier zu sagen:

> Wenn vom Brennstoff das Feuer verschieden wäre, so würde es auch ohne Brennstoff entstehen. (X. 1.)

Wenn vom Brennstoff das Feuer verschieden wäre, so würde auch ohne Brennstoff das Feuer entstehen. Deshalb ist (der Satz) „Feuer und Brennstoff sind verschieden" auch nicht richtig. Ferner:

> Es würde immer aufflammen, es wäre nicht durch Anzünden verursacht,
> Sein Anfang wäre zwecklos; wenn es so ist, ist es auch ohne Tat (akarmaka). (X. 2.)

Bei Verschiedenheit würde es immer brennen, und es wäre nicht [54a] durch Anzünden verursacht; deshalb wäre auch der

Anfang zwecklos: Anzünden[1] und dergleichen Anfänge wären zwecklos. Ferner: *[63 a]* Wenn es so ist, wäre es auch ohne Tat; es wäre ohne die Taten (Wirkungen, karma) wie Brennen, Kochen usw. Wenn da (jemand) meint: „Weshalb ist es nicht durch Anzünden verursacht und warum wäre sein Anfangen zwecklos?", so ist hier zu sagen:

> Weil nicht von anderem abhängig, ist es nicht durch Anzünden verursacht;
> Wenn es immer brännte, so wäre ein Beginn zwecklos. (X. 3.)

Weil von anderem nicht abhängig, wäre es nicht durch Anzünden verursacht; wenn es immer brännte, so würde sich sein Anfang als zwecklos ergeben (prasajyeta).

> Wenn da (jemand) meint, das Brennende eben sei der Brennstoff,

so ist da zu sagen:

> Wenn es nur das ist, wodurch brennt der Brennstoff? (X. 4.)

Wenn nur dieses Brennende jener Brennstoff wäre, und nicht mit einem anderen das Brennende verbunden wäre[2], so würde das Feuer, durch welches jener Brennstoff brennt, auch ohne Feuer Brennstoff sein: das ist der Sinn. Ferner:

> Wenn verschieden, (so ist) nicht Erreichen, wenn nicht Erreichen, (ist nicht) Brennen; wenn nicht Brennen,
> Ist nicht Erlöschen; wenn nicht Erlöschen, dann beharrt (eig. steht) es mit seinem eigenen Merkmal behaftet. (X. 5.)

Wenn Feuer verschieden ist, so erreicht es nicht den Brennstoff. Weshalb? Weil es unabhängig erreicht wird. Wenn nicht Erreichen ist, wird der Brennstoff nicht brennen. Wenn es nicht brennt, wird es nicht erlöschen. Wenn es nicht erlischt, so wird es mit seinem eigenen Merkmal behaftet verharren.

Einwand: Wenn gesagt wird: „Wenn Feuer verschieden ist, wird es den Brennstoff nicht erreichen", so ist da einzuwenden:

---

[1] „dbyud pa dań sbar ba la sogs pa." Statt „sbar ba" bietet die rote Ausgabe versehentlich „spań ba". „dbyud" (oder „dbyuń ba"?) ist in den Wörterbüchern nicht verzeichnet.

[2] „gshan gań dań ldan pas kyań sreg bshin pa ma yin na." Übersetzung zweifelhaft.

Wenn vom Brennstoff das Feuer auch verschieden, so ist es doch fähig, den Brennstoff zu erreichen,

Wie das Weib den Mann, [54 b] und der Mann auch das Weib *[63b]* erreicht. (X. 6.)

Wenn vom Brennstoff das Feuer auch verschieden ist, so ist es doch imstande, den Brennstoff zu erreichen; wie Weib und Mann, wenn auch verschieden, sich einander erreichen können.

Antwórt:

Wenn Feuer und Brennstoff voneinander ausgeschlossen sind (tiraskṛta),

Dann mag das Feuer, wenn auch verschieden vom Brennstoff, den Brennstoff erreichen. (X. 7.)

Wenn Feuer und Brennstoff, wie Mann und Weib verschieden seiend, voneinander getrennt sind, so mag das Feuer, wenn auch vom Brennstoff verschieden, den Brennstoff erreichen. Weil es nicht so ist, deshalb ist, was von dir gesagt wird: „Wenn auch vom Brennstoff das Feuer verschieden ist, so ist es doch fähig, den Brennstoff zu erreichen", nicht richtig.

Einwand: Da vom Brennstoff abhängig das Feuer ist, und vom Feuer auch abhängig der Brennstoff ist, so werden Brennstoff und Feuer als abhängig erreicht.

Antwort:

Wenn vom Brennstoff abhängig das Feuer, wenn vom Feuer abhängig der Brennstoff erreicht wird,

Welches ist das zuerst Erreichte, von welchem Feuer und Brennstoff abhängig sind? (X. 8.)

Wenn vom Brennstoff abhängig das Feuer ist, vom Feuer abhängig der Brennstoff ist, welches von diesen zwei ist zuerst erreicht, von dem abhängig entweder das Feuer ist, oder der Brennstoff ist? Wenn da (jemand) meint, der Brennstoff sei zuerst erreicht und von diesem abhängig sei Feuer, so ist hier zu antworten:

Wenn vom Brennstoff abhängig das Feuer ist, so ist Erreichen des erreichten Feuers.

Wenn Brennstoff zuerst erreicht wird, (und) von diesem abhängig das Feuer wäre, so würde, wenn das Feuer schon erreicht ist, es nochmals erreicht werden. Ferner:

Der Brennstoff (eig. das zu verbrennende Holz) wird es auch ohne Feuer sein. (X. 9.)

So wäre auch Brennstoff ohne Feuer. Da dies aber nicht erwünscht ist, deshalb ist, was gesagt wird: „Feuer und Brennstoff werden abhängig erreicht", nicht richtig.

Einwand: *[64a]* Wenn diese auch beide (anyatara) nicht als erstes erreicht werden, so werden sie doch als voneinander [55a] abhängig erreicht.

Antwort:[1]

Wenn von eben dem Ding (bhāva), das abhängig erreicht wird, (jenes andere) abhängig ist,

Von wem abhängig wird was erreicht, wenn das, was abhängig zu machen ist, erreicht ist? (X. 10.)

Wenn das zu erreichende Ding von einem anderen Ding abhängig erreicht ist, auch das andere Ding, das von eben diesem zu erreichenden Ding abhängig zu machen ist, erreicht ist, so ist es ein Ausruf (nimantraṇa, bod paḥi tshig): was wird erreicht werden abhängig von etwas, das man zu erreichen wünscht? Ferner:

Wenn ein Ding (bhāva), das abhängig erreicht wird, nicht erreicht ist, wie ist es abhängig?

Wenn (man) aber (annimmt): erreicht ist es abhängig, so ist es nicht richtig, daß es abhängig ist. (X. 11.)

Wenn ein Ding, welches als von einem anderen Ding abhängig erreicht bezeichnet wird, nicht erreicht ist (und daher) nicht existiert, wie ist es abhängig (apekṣate)? Wie auch ist von ihm, ohne daß es erreicht ist, Abhängigkeit zu machen (apekṣayitavya)? Wenn aber (jemand) meint, das Erreichte sei von einem anderen abhängig, so ist das auch nicht richtig. Weil bei einem Ding, das erreicht ist, Abhängigkeit von einem andern, um nochmals (punar) Existenz zu erreichen, zwecklos ist, ist es nicht richtig. Wenn es als Erreichtes existiert, ist Abhängigkeit von anderem nicht weiter (punar) richtig (yujyate). Ferner:

Vom Brennstoff abhängiges Feuer existiert nicht, vom Brennstoff nicht abhängiges Feuer auch existiert nicht,

Vom Feuer abhängiger Brennstoff existiert nicht, von

[1] Beide Ausgaben irrtümlich „smras pa" anstatt „bçad pa".

> Feuer nicht abhängiger Brennstoff auch existiert nicht. (X. 12.)

Wenn man deshalb so die frühere Argumentation aufgebend[1] der Wahrheit entsprechend (yathābhūtam) prüft, so existiert nicht von Brennstoff abhängiges Feuer; da erreichtes und nicht erreichtes Feuer und Brennstoff nicht als abhängig zutreffen (anupapatteḥ). Von Brennstoff nicht abhängiges Feuer auch existiert nicht; weil einträte (prasaṅgāt), daß Abhängigkeit von anderem nicht ist, daß es nicht durch Anzünden begründet entstände, und daß es immer brännte. Nun existiert aber auch nicht ein von Feuer abhängiger Brennstoff; da erreichtes und nicht erreichtes Feuer und Brennstoff nicht als (voneinander) abhängig *[64b]* zutreffen (anupapatteḥ). Von Feuer nicht abhängiger Brennstoff auch existiert nicht; da ohne Feuer nicht Brennendes (ist und) Brennstoff werden kann. Ferner:

> Feuer kommt nicht von anderem, im Brennstoff auch existiert Feuer nicht.

Feuer [55 b] kommt nicht aus anderem, weil, wenn es als aus einem anderen kommend betrachtet (angenommen) wird, es mit Brennstoff versehen oder ohne Brennstoff nicht hervorgehen kann (anupapatteḥ). Im Brennstoff auch existiert Feuer nicht; weil es nicht wahrgenommen wird (anupalabdheḥ), und weil sein Anfang (d. h. Anzünden) zwecklos wäre.

> Durch das Gegangene, das (noch) nicht Gegangene, das Gehende ist das übrige auf Brennholz (Bezügliche) dargestellt (ukta). (X. 13.)

Auf diese Arten (prakāra) ist so auch beim Brennstoff das sonstige Gesagte als auf den Brennstoff anwendbar zu betrachten (avagantavya). Auf welche Arten? Durch die Methode des (Abschnittes über) das Gegangene, das (noch) nicht Gegangene und das Gehende. Wie in dem Gegangenen, dem (noch) nicht Gegangenen, dem Gehenden Gehen nicht existiert, so ist auch nicht in dem gebrannt habenden, dem (noch) nicht gebrannt habenden, dem brennenden Brennstoff Brennen. Wie in dem Gegangenen, dem (noch) nicht Gegangenen, dem Gehenden kein Anfang des Gehens existiert, so auch existiert nicht in dem gebrannt

---

[1] Oder „nach der früher angegebenen Argumentation". Vgl. oben p. 30, Anm. 1.

habenden, dem noch nicht gebrannt habenden, dem brennenden Brennstoff Anfang des Brennens. Wie der Geher und der Nichtgeher und der Geher-Nichtgeher nicht gehen, so brennt auch nicht der Brenner[1], der Nicht-Brenner, der Brenner-Nichtbrenner. So ist auch das übrige zu lehren. Ferner:

> Der Brennstoff ist eben nicht Feuer, außerhalb des Brennstoffs ist auch nicht Feuer,
> Das Feuer ist nicht mit Brennstoff behaftet, im Feuer ist nicht Brennstoff, in diesem ist nicht jenes. (X. 14.)

Was eben Brennstoff ist, das ist nicht Feuer; da der Fehler zutreffen (prasaṅga) würde, daß der Täter und die Tat eines wäre. Außerhalb des Brennstoffs auch ist nicht Feuer; da der Fehler der Abhängigkeit von anderem usw. zutreffen würde. Das Feuer ist auch nicht mit Brennstoff behaftet, im Feuer ist auch *[65a]* nicht Brennstoff, im Brennstoff ist auch nicht Feuer; weil der Fehler des Andersseins wäre.

> Durch Feuer und Brennstoff ist die ganze Reihe (krama) von ātman (Selbst) und upādāna (Angenommenes),
> Zugleich mit Krug, Tuch usw., ausnahmslos erklärt. (X. 15.)

Durch Feuer und Brennstoff ist die ganze Reihe (krama) der Nichtangängigkeit (anupapatti) von Einheit, Verschiedensein (anyatva), gegenseitiger Abhängigkeit (parasparāpekṣā) von Selbst (ātman) und Angenommenem (upādāna) zugleich mit Krug [56 a], Tuch usw. ohne Ausnahme (niravaśeṣa) als erklärt zu wissen (avagantavya).

> Welche das Selbst (ātman) und die Dinge (bhāva) als mit solcher Beschaffenheit und getrennt lehren,
> Die halte ich nicht für Kenner des Sinnes der Lehre. (X. 16.)

Diejenigen, welche das Selbst als so beschaffen und abgesondert (absolut), und die Dinge als so beschaffen und abgesondert lehren, halte ich nicht für Kenner des Sinnes der Lehre.

Des von dem Lehrer, dem ehrwürdigen Nāgārjuna, verfaßten Mādhyamika-Kommentars Akutobhayā der als die Prüfung von Feuer und Brennstoff bezeichnete

Zehnte Abschnitt.

---

[1] Im passiven Sinn „dagdhṛ", das Verbrennende.

Elfter Abschnitt.

Weltwanderung (saṃsāra).

Einwand: Da vom Erhabenen im Anavarāgra-sūtra gesagt ist: „Ihr Bhikṣus, im saṃsāra ist nicht Oberes und Unteres; eine frühere und spätere Grenze wird nicht wahrgenommen", (und) weil deshalb gesagt ist: „Eine frühere und spätere Grenze wird nicht wahrgenommen", welchen Zweck diese Lehre hat, daß der saṃsāra existiert, das sollte von dir erklärt werden.

Antwort:

Zur Zeit der Frage: „Ist eine frühere Grenze vorhanden?" wird vom Mahāmuni gesagt: „Nein!"

Der saṃsāra ist ohne Oberes und Unteres, da ist nicht Frühestes und Letztes. (XI. 1.)

Da zur Zeit der Frage: „Ist eine frühere Grenze vorhanden?" der große Heilige (mahāmuni) sagt: „Sie ist nicht vorhanden", so ist im saṃsāra nicht Oberes und Unteres. Weshalb? Weil da weder Frühestes (Erstes) noch Letztes (paścima) ist. Wenn da (jemand) *[65 b]* meint, es existiere eine Mitte des saṃsāra, so ist das auch nicht möglich. Weshalb? So:

Wenn Oberes nicht ist, Unteres nicht ist, wo ist da Mittleres?

Wo Oberes und Unteres nicht ist, wo ist da Mittleres?

Deshalb treffen da Früheres, Späteres, Gleichzeitiges (sahakrama) nicht zu. (XI. 2.)

Weil in dem saṃsāra Oberes, Mittleres, Unteres nicht existieren, deshalb sind da Früheres, Späteres, Gleichzeitiges nicht angängig. Wie ist das zu verstehen (veditavya)?

Antwort:

Wenn Geburt früher wäre, Alter und Tod später,

So wäre Geburt ohne Alter und Tod, ohne Tod auch wäre Geburt. (XI. 3.)

Wenn [56 b] Geburt früher wäre, Alter und Tod später, so wäre bei dieser Geburt nicht Alter und Tod, und es würde auch der Fehler einer Geburt ohne früheren Tod eintreten. Ferner:

Wenn Geburt später wäre, Alter und Tod früher,
Wie wäre eines Geburtlosen grundloses Alter und Tod? (XI. 4.)

Wenn Geburt später wäre, (und) Alter und Tod früher, wie würde dann eines Geburtlosen Alter und Tod grundlos angängig sein?

Einwand: Bei diesem ist nicht früher und später; mit Alter und Tod behaftet wird er eben geboren.

Antwort:

Geburt und Alter-und-Tod sind nicht zusammen (saha) möglich;
Der Geborenwerdende würde sterben, (und) beides wäre grundlos. (XI. 5.)

Daß Geburt und Alter-und-Tod zusammen sind, ist nicht angängig. Wenn aber Zusammensein wäre, so wäre bei dem Geborenwerdenden Sterben und beides ohne Grund; daher ist das nicht angängig.

Einwand: Wenn bei diesen auch die Ordnung (krama) von früher-und-später und zusammen nicht zutrifft, so ist doch, da Geburt und Alter-und-Tod existieren, auch das Selbst (ātman), dessen sie sind.

Antwort:

Wo diese Ordnungen (krama, Folgen) von früher, später (und) gleichzeitig nicht zutage treten (prabhavanti),
Weshalb projiziert (prapañcayanti) man jene Geburt, Alter und Tod? (XI. 6.)

Da nach der früher dargelegten (vihita)[1] Argumentation (yukti) untersucht bei Geburt und Alter-und-Tod *[66 a]* die Ordnung (Folge) von früher-und-später und zusammen nicht hervortritt, weshalb projizieren (und) nennen sie da die Geburt und Alter-und-Tod? Wenn diese nicht zutreffen, wie könnte die Existenz des Selbstes angängig sein?

---

[1] Die tib. Übersetzung bietet „aufgegebenen", „verlassenen", btaṅ ste, ssk. vihāya. Vgl. oben p. 30, Anm. 1.

Ursache (kāraṇa) und Folge (kārya), Merkmal (lakṣaṇa) und Merkmalsgrundlage (lakṣya),

Empfindung (vedanā) und Empfindender (vedaka), und welche Dinge immer (möglich) sind (ruṅ): (XI. 7.)

Wie nach Untersuchung die Ordnungen (Folgen) von früher-und-später und zusammen bei Geburt und Alter-und-Tod nicht angehen, so sind bei Ursache und Wirkung, Merkmal und Merkmalsgrundlage, Empfindung und Empfindendem, und welche Dinge (artha) immer sind: Erlösung, Erlöster, Erkenntnis (jñāna), zu Erkennendes (jñeya), Beweis (pramāṇa), zu Beweisendes (prameya) usw., welche[1] als existierend angenommen werden — bei [57 a] allen diesen auch sind die Folgen (krama) von früher-und-später und zusammen nicht angängig.

Nicht nur des saṃsāra frühere Grenze existiert nicht,

Auch bei allen Dingen (bhāva) existiert nicht eine frühere Grenze. (XI. 8.)

Weil, wenn so der Wahrheit entsprechend (yathā-bhūtam) untersucht, bei allen Dingen die Folgen (krama) von früher-und-später und zusammen nicht angehen, deshalb existiert nicht nur nicht beim saṃsāra eine frühere Grenze, sondern auch bei allen beliebigen (iṣṭa) Dingen existiert nicht eine frühere Grenze; daher ist der Dinge (bhāva) Erscheinung als einem Zauber (Trug, māyā), einer Luftspiegelung (marīci), einer Gandharvenstadt, einem Reflexe (pratibimba) gleich erreicht.

Des von dem Lehrer, dem ehrwürdigen Nāgārjuna, verfaßten Mādhyamika-Kommentars Akutobhayā der als die Prüfung des saṃsāra bezeichnete

Elfte Abschnitt.

---

[1] Lies „gaṅ dag“ statt „de dag“.

Zwölfter Abschnitt.
Das Leid (duḥkha).

Einwand: Da manche annehmen, das Leid sei durch sich selbst gewirkt, sei durch anderes gewirkt, sei durch beides gewirkt, gehe ohne Grund hervor, deshalb existiert so das Leid.

Antwort:

> Manche nehmen das Leid als selbst gewirkt an, *[66 b]* als durch anderes gewirkt, als durch beides gewirkt,
> Als grundlos entstanden; es ist aber nicht als Wirkung möglich. (XII. 1.)

Einige nehmen an (eig. wünschen), daß das Leid durch sich selbst entstanden sei; manche nehmen an, daß es durch anderes entstanden sei; manche nehmen an, daß es durch beides entstanden sei; manche nehmen an, daß es ohne Grund (eig. aus Grundlosem) entstanden sei. Es ist aber auf keine dieser vier Arten (krama) als Wirkung möglich. Wenn da (jemand) meint: „Auf welche Weise (krama) ist es nicht als Wirkung möglich?", so wird da geantwortet:

> Wenn es durch sich selbst gewirkt wäre, so wäre es nicht abhängig (pratītya) entstanden;
> Weil von diesen skandhas abhängig jene skandhas entstehen. (XII. 2.)

Wenn das Leid durch sich selbst gewirkt wäre, so wäre es nicht abhängig entstanden; abhängig aber entsteht es; weil von diesen gegenwärtigen skandhas abhängig jene zukünftigen skandhas [57 b] entstehen, deshalb ist das Leid als durch sich selbst gewirkt nicht möglich (yukta).

Einwand: Wenn das Leid auch nicht selbst-gewirkt ist, so ist es durch anderes gewirkt. Wieso? Weil von diesen anders-seienden (anya-bhūta) skandhas abhängig jene hervorgehen.

Antwort:

> Wenn diese andere als jene sind, wenn jene andere als diese sind,

Dann wäre, weil durch jene andere diese entstanden sind, das Leid durch anderes gewirkt. (XII. 3.)

Wenn von jenen zukünftigen skandhas diese gegenwärtigen skandhas verschieden wären, von diesen gegenwärtigen skandhas auch jene zukünftigen skandhas verschieden wären, so würde, weil durch jene anderen gegenwärtigen skandhas diese anderen zukünftigen skandhas gewirkt wären, das Leid durch anderes auch gewirkt sein. Weil es nicht so ist, deshalb ist auch das Leid als durch anderes gewirkt nicht angängig.

Einwand: Da durch Leid eben Leid gewirkt ist, *[67 a]* deshalb sagen wir weder: „Das Leid ist selbstgewirkt"; noch sagen wir, da Leid durch Ursachen und Bedingungen (hetu-pratyaya) hervorgeht: „Das Leid ist durch anderes gewirkt". Da das Leid durch den Menschen (pudgala) selbst gewirkt ist, deshalb sagen wir ebensowohl: „Das Leid ist selbst-gewirkt", als auch, da das Leid durch einen andern Menschen (pudgala) gewirkt ist: „Das Leid ist durch anderes gewirkt".

Antwort:

Wenn durch den eigenen pudgala das Leid gewirkt ist,
Welches ist dann jener pudgala ohne Leid, durch den selbst das Leid gewirkt ist? (XII. 4.)

Wenn (jemand) meint, durch den pudgala selbst werden die skandhas (mit) Leid (behaftet) bewirkt, wer ist dann jener pudgala ohne Leid, der vor jenem noch nicht gewirkten Leid besteht (eig. gewirkt ist), durch welchen jenes Leid gewirkt würde, so daß man (ihn) bezeichnen könnte: „Das ist dieser". Da der auch nicht existiert, deshalb trifft nicht zu, daß das Leid durch den pudgala selbst gewirkt ist.

Wenn gesagt wird: „Durch anderen pudgala [58a] ist Leid gewirkt", so ist da auch zu sagen:

Wenn aus einem anderen pudgala das Leid entsteht,
Wie ist der, welcher das durch anderes gewirkte Leid weggibt, ohne Leid möglich? (XII. 5.)

Wenn ein anderer pudgala die skandhas leid(behaftet) macht und er sie bewirkt habend einem anderen abgibt, wenn durch den Abgebenden jene gewirkt sind, welches ist jener annehmende (parigrāhaka) pudgala ohne Leid, vor dem Abgeben an jenen, welchem abzugeben ist, so daß es einen Sinn hätte zu sagen: „Das ist dieser"?

Da der auch nicht existiert, deshalb ist auch nicht richtig, daß das Leid durch einen anderen pudgala gewirkt ist. Ferner:

> Wenn selbstgewirktes nicht erreicht wird, woher ist Leid durch anderes gewirkt?
> Das Leid, das durch einen anderen gewirkt ist, das wäre durch eben den selbst gewirkt. (XII. 6.)[1]

Da selbstgewirktes Leid nicht erreicht wird, *[67 b]* woher wäre durch anderes gewirktes Leid? Weshalb? Das Leid, welches durch einen anderen gewirkt ist, das wäre durch jenen selbst gewirkt; da nach der Untersuchung durch die erste Argumentation das Leid als durch den pudgala selbst gewirkt nicht zutrifft, so ist, da das Leid als durch den pudgala selbst gewirkt nicht erreicht wird, das Leid als durch einen anderen gewirkt auch nicht angängig.

Einwand: Da, weil von jenem Leid jener pudgala nicht verschieden ist, Leid durch Leid gewirkt ist, sagt man abwechselnd (paryāyāt, der Reihe nach): „Das Leid ist selbst gewirkt", und auch, weil das, was Leid ist, nicht eben der pudgala ist: „Das Leid ist durch anderes gewirkt".

Antwort:

> Das Leid ist eben nicht selbstgewirkt, denn durch das ist eben das nicht gewirkt.

Daß eben Leid abwechselnd (der Reihe nach, paryāyāt) selbstgewirkt sei, das ist nicht angängig. Weshalb? Weil durch das eben das nicht gewirkt ist. Wenn gesagt wird: „Das Leid ist abwechselnd durch anderes gewirkt", [58b] so ist auch hier zu prüfen (vicāryate):

> Wenn anderes nicht selbstgewirkt ist, woher ist durch anderes gewirktes Leid? (XII. 7.)[2]

Auch beim Haften (abhiniveśa) an (dem Satze): „(Es ist) durch anderes gewirkt": wenn auch das andere, welches als „durch anderes gewirkt" begehrt wird (abhiniviṣṭa), da Selbstsein nicht gewirkt ist, nicht erreicht wird, wie wäre jenes Leid durch anderes gewirkt?

Einwand: Das Leid existiert (als) durch Vereinigung von beidem, selbst und anderem, gewirkt.

Antwort:

---

[1] = XII, 7 in Candrakīrtis Kommentar.

[2] = XII, 8 in Candrakīrtis Kommentar.

Wenn es durch jedes einzeln gewirkt wäre, so wäre Leid durch beides gewirkt.

Wenn es durch jedes einzelne gewirkt wäre, so würde das Leid durch beide gewirkt sein. Weil es nicht so ist, deshalb ist das Leid auch nicht durch beide, selbst und anderes, vereint gewirkt.

Einwand: Wenn es so nicht richtig ist, daß es durch beides, sich selbst und anderes, vereinigt gewirkt ist, so ist doch das Leid ohne Grund *[68a]* entstanden.

Antwort:

Nicht durch anderes gewirkt, nicht durch sich selbst gewirkt, woher wäre Leid grundlos? (XII. 8.)[1]

Wenn es so weder durch sich selbst noch durch anderes gewirkt ist, wie wäre Leid als grundlos entstanden angängig? Weil große Fehler zutreffen würden.

Nicht nur beim Leid existieren nicht die vier Arten,
Auch bei den äußeren Dingen existieren nicht die vier Arten. (XII. 9.)[2]

Nicht nur beim skandha-Leid existieren nicht die vier Arten des Entstehens von selbst, von anderem, von beidem, ohne Grund, sondern auch bei den äußeren Dingen (bhāva), rūpa usw., existieren nicht die vier Arten.

Des von dem Lehrer, dem ehrwürdigen Nāgārjuna, verfaßten Mādhyamika-Kommentars Akutobhayā der als die Prüfung des Leides bezeichnete

Zwölfte Abschnitt.

---

[1] = XII, 9 in Candrakīrtis Kommentar.
[2] = XII, 10 in Candrakīrtis Kommentar.

Dreizehnter Abschnitt.
Die Dasheit (tattva).

Einwand: Wenn auch die vier Arten (sc. des Entstehens) nicht existieren, so existieren doch die saṃskāraṣ (Gestaltungen), Leid und die äußeren Dinge (bhāva).

Antwort:

„Was verführerisch (moṣa-dharma), das ist falsch“, so ist vom Erhabenen [59 a] gesagt.

Alle saṃskāras sind verführerisch, deshalb sind sie falsch. (XIII. 1.)

Da im sūtra gesagt ist: „Die verführerischen dharmas sind falsch. Ihr Bhikṣus, so ist es: das nicht verführerische nirvāṇa ist höchste Wahrheit (paramaṃ satyam)“, da deshalb alle saṃskāras verführerisch sind, deshalb sind sie falsch, (und) wegen (ihres) trügerischen Scheines leer am Wesen des Vorgestellten (vikalpita).

Einwand: Wenn die verführerischen saṃskāras falsch sind, da diese beide auch im Sinne des Nichtseins gleich sind, wie ist die Falschheit des Verführerischen zu erreichen?

Antwort:

Wenn, was verführerisch ist, falsch ist, was ist da *[68b]* verführerisch?

Dieses vom Erhabenen Gesagte umschreibt die Leerheit. (XIII. 2.)

Wenn das als „verführerisch“ Bezeichnete falsch ist, was ist da, weil der Sinn (artha) des Nichtseins gleich ist, verführerisch (bslu bar)? Da so das Verführen falscher Schein ist, das Falsche aber an dem Wesen (svabhāva) des Vorgestellten leer ist, (und) daher nicht der Sinn (artha) des Nichtseins ist (abhāvārthābhāvāt), ist es angebracht (yukta, richtig), daß durch das Verführerische das Falsche erreicht wird. Deshalb ist zu verstehen (veditavya), daß das vom Erhabenen (als) „verführerisch“ Bezeichnete die Leerheit andeutet (paridīpaka).

Einwand:

Die Dinge sind ohne Selbstsein, weil sie als anders werdend erscheinen.

Das vom Erhabenen als „falsch“ Bezeichnete hat zwar nicht den Sinn (artha) von Nichtsein (abhāva) und Substanzlosigkeit der dharmas (Objekte) (dharma-nairātmya), sondern den Sinn der Substanzlosigkeit des pudgala in den Dingen.[1] Wenn (gefragt wird): weshalb? Weil gesehen wird, daß sich Zustände verändern (avasthā-anyathābhāva-darśanāt).

Ohne Selbstsein ist nicht ein Ding (bhāva), wegen der Leerheit der Dinge. (XIII. 3.)

Der Zustand der Wesenlosigkeit der dharmas (dharma-asvabhāva-bhāva) existiert nicht. Wenn (gefragt wird): weshalb? Weil, wenn die Dinge (bhāva) leer sind, das An-sich-Sein (svabhāva) von dharmas (Objekten) nicht zutrifft.

Wenn An-sich-Sein nicht ist, [59 b] wessen ist Anderssein (anyathā-bhāva, Veränderung)?

Wenn der Objekte (dharma) An-sich-Sein nicht existiert, was sollte als sich zu einem anderen Zustand verändernd erscheinen? Deshalb hat das vom Erhabenen als „falsch“ Bezeichnete zwar den Sinn, daß in den Dingen (bhāva) An-sich-Sein des pudgala nicht existiert, aber nicht, daß An-sich-Sein des dharma (Objekt) nicht existierte.

Antwort:

Wenn An-sich-Sein ist, wie sollte Veränderung (anyathābhāva) sein? (XIII. 4.)

Wenn An-sich-Sein des dharma ist, wie sollte er sich verändern (eig. anders werden)? Weil Veränderung (vipariṇāma) nicht existiert. Ferner:

In diesem nämlich ist nicht Anderswerden, im anderen auch ist es nicht,

Weil ein Junger nicht alt wird, (und) weil ein Alter *[69a]* nicht alt wird. (XIII. 5.)

Bei diesem vorausgesetzten (abhyupagata) Ding ist Veränderung von zwei Arten — entweder wird es eben dieses oder ein anderes.

---

[1] Ed. Potala: „dṅos po rnams la gaṅ zag ṅo bo ñid med paḥi don las yin te“. Ed. Peking: „. . . . don yin yin te“.

Beides auch ist nicht angängig. Wenn (gefragt wird): weshalb? Weil weder ein Junger alt wird, noch ein Alter alt wird.

Einwand: Wenn das eben ein anderes würde, welcher Fehler wäre dann?

Antwort:

> Wenn eben dieses ein anderes wird, so wird Milch eben Sauermilch.

Wenn das eben zu einem anderen wird, so wird Milch eben zu Sauermilch. So ist es aber nicht angängig. Wenn aber (jemand) meint, ein anderes werde zu einem anderen, so ist da zu antworten:

> Denn durch irgend etwas anderes als Milch wird der Zustand (bhāva) der Sauermilch sein. (XIII. 6.)

Wenn (jemand) meint, irgendein anderes werde ein anderes, welches von Milch verschiedene (eig. andere) Sein (bhāva, Ding) sollte Sauermilch werden? Deshalb ist auf beide Arten auch Anderswerden nicht angängig.

Einwand: Ist denn eine Abgrenzung (tib. mthar thug pa, niṣṭhāpana, Definition) von „leer"?

Antwort:

> Wenn irgendwelches Nicht-leeres wäre, so würde auch irgendwelches Leeres sein;
> Wenn irgendwelches Nicht-leeres nicht existiert, woher sollte Leeres auch existieren? (XIII. 7.)

Wenn irgendwelches Nicht-leeres existierte, so würde auch dessen Gegenteil, das Leere, irgendwie (eig. irgendwelches) existieren. Da nicht [60a] wahrgenommen wird (upagamāt), daß irgendwelches Nicht-leeres existiert, wie sollte, da dessen Gegenteil nicht existiert, das Leere auch existieren? Ferner:

> Durch die Sieger (jina) ist die Leerheit als der Ausgang (niḥsaraṇa) aller Ansichten verkündet.
> Deren aber die Ansicht der Leerheit ist, die werden als nicht-erreichend (sc. den Sinn der Leere) bezeichnet. (XIII. 8.)

Da durch die erhabenen Buddhas die Leerheit, weil sie das Gegenteil (pratipakṣa) aller Ansichten ist, als der Ausgang aus allen Ansichten (dṛṣṭi) verkündet ist, werden die, welche die Ansicht der Leerheit haben, als unfähig zu erreichen *[69b]* verkündet.[1] Wie

---

[1] Tib. „bsgrub tu mi ruṅ ba", innerhalb des śloka „bsgrub tu med

der Schädel (tib. thod pa, kapāla, mastaka) im Kopfe eines in Meditation (dhyāna) (sc. Versunkenen).

Des von dem Lehrer, dem ehrwürdigen Nāgārjuna, verfaßten Mādhyamika-Kommentars Akutobhayā der als die Prüfung der Dasheit (tattva) bezeichnete

Dreizehnte Abschnitt.

---

par", asādhya. Letzterer Form würde „unheilbar" entsprechen, indessen scheint „sgrub" in der Bedeutung von „heilen" nicht belegt zu sein.

Vierzehnter Abschnitt.

Die Vereinigung (saṃsarga).

Einwand: Die Dinge existieren eben an sich, da in der Welt Vereinigung gesehen wird.

Antwort: Oben (eig. vorhin, prāk) in der Prüfung der Sinne (indriya)[1] ist erörtert, daß bei den dreien, Sichtbarem, Sehen, (und) Seher, eine Tätigkeit (kriyā) nicht zutrifft. Weil bei diesen Anderssein (anyatva) nicht existiert, so ist jetzt zu lehren, wie wechselseitige Vereinigung nicht zutrifft. Wenn hier (gefragt wird): „Durch welche Argumentation (yukti)?", so wird geantwortet:

> Zu Sehendes, Sehen, Seher: diese drei
> Vereinigen sich überall nicht wechselseitig zu je zweien. (XIV. 1.)

Zu Sehendes ist Ziel (Gegenstand, artha) des Sinnes, Sehen ist der Sinn (indriya), Seher ist das Selbst (ātman). Zu Sehendes, Sehen, Seher: diese drei vereinigen sich überall nicht wechselseitig zu je zweien. Weder vereinigt sich zu Sehendes und Sehen, noch vereinigt sich zu Sehendes und Seher, noch vereinigt sich Sehen und Seher, noch vereinigt sich zu Sehendes, Sehen[2], und Seher; wie Licht und Finsternis.

> So betrachte man Leidenschaft, Leidenschaftlichen, Gegenstand der Leidenschaft (rañjanīya),
> Auch die übrigen [60 b] Qualen (kleśa) und die übrigen āyatanas (Sinnesgebiete) auf drei Arten. (XIV. 2.)

Wie zu Sehendes, Sehen, Seher sich überall nicht zu je zweien wechselseitig vereinigen, so vereinigen sich auch Leidenschaft, Leidenschaftlicher, Gegenstand der Leidenschaft überall nicht zu je zweien wechselseitig miteinander. Weder vereinigen sich Leidenschaft und Leidenschaftlicher, *[70 a]* noch vereinigen sich Leidenschaft und

---

[1] Im dritten Abschnitt.

[2] „Sehen" fehlt im tib. Text und ist nach Analogie von „Leidenschaft" usw. (s. unten) zu ergänzen.

Gegenstand der Leidenschaft (rañjanīya), noch vereinigen sich Leidenschaftlicher und Gegenstand der Leidenschaft, noch vereinigen sich Leidenschaft, Leidenschaftlicher, Gegenstand der Leidenschaft. So sind auch die übrigen Qualen (kleśa), Haß usw., und die übrigen āyatanas, Ton, Hören, Hörer usw., als überall nicht zu je zweien sich wechselseitig miteinander vereinigend auf die drei Arten zu betrachten.

Einwand: Weshalb würden sich diese zu Sehendes usw. nicht wechselseitig miteinander vereinigen?

Antwort:

> Wenn anderes sich mit anderem vereinigt, weil in dem zu Sehenden usw.
> Jenes andere nicht existiert, deshalb ist nicht Erreichen. (XIV. 3.)

Wenn jene verschieden (andere) sind, (und) Vereinigung mit anderem angenommen (eig. gewünscht) wird, so würde, da, wenn zu Sehendes usw. logisch untersucht werden, jenes andere nicht existiert, deshalb Vereinigung nicht sein. Ferner:

> Nicht nur bei zu Sehendem usw. existiert nicht Anderssein,
> Was immer mit wem immer zusammen ist, (da) trifft Anderssein nicht zu. (XIV. 4.)

Nicht nur bei Sichtbarem usw. trifft Nicht-Vorhandensein von Verschiedenheit (eig. Anderssein) nicht zu, welches Ding (bhāva) immer mit welchem Dinge immer zusammen ist, (da) trifft Anderssein nicht zu. Wenn Anderssein nicht ist, geht es nicht an, daß sich irgend etwas mit irgend etwas zusammen vereinige.

Einwand: Aus welchen Gründen (yukti) geht Anderssein nicht an?

[61a] Antwort:

> Anderes ist von anderem abhängig, anderes ohne anderes ist nicht von anderem anderes (d. i. verschiedenes);
> Wovon was abhängig ist (d. h. wenn etwas von etwas abhängig ist), das ist nicht als von diesem verschieden (eig. anderes) angängig. (XIV. 5.)

Für was du als „anderes" eingenommen (abhiniviṣṭa) bist, das ist nur als abhängig von dem von jenem verschiedenen (eig. anderen) verschieden (eig. anders); wenn anderes nicht existiert, so wird das

Verschiedene (eig. andere) nicht *[70b]* von sich selbst verschieden (anders). Ferner: Was von (et)was abhängig [entstanden] ist, das ist nicht als von dem verschieden (eig. anders) angängig.

Einwand: Wenn anderes wäre, welcher Fehler würde dann eintreten?

Antwort:

> Wenn anderes von anderem verschieden (eig. anders) wäre, so wäre es auch ohne anderes möglich;
> Da es ohne das von dem anderen verschiedene (eig. andere) nicht existiert, existiert es nicht. (XIV. 6.)

Wenn, wovon abhängig dieses anders ist, es von diesem verschieden (eig. anders) wäre, so könnte es auch ohne jenes ein solches sein; das ist aber nicht zutreffend. Wenn aber (jemand) meint, das andere werde abhängig vom anderen ein anderes, so ist, weil ohne ein von (irgend)welchem anderen verschiedenes (eig. anderes) andere anderes nicht existiert, Verschiedenheit (eig. Andersheit) von Selbstheit nicht vorhanden; deshalb ist es eben ohne ein anderes zu erkennen (vijñeya).

Einwand: Wenn auch beim pratītya-samutpāda Verschiedenheit nicht vorhanden ist, so wird doch abhängig von dem, was im allgemeinen „Verschiedenheit (eig. Andersheit)" heißt, Verschiedenheit sein.

Antwort:

> Anderssein existiert nicht im anderen, im nicht-anderen auch existiert es nicht;
> Wenn Anderssein nicht existiert, so existiert nicht anderes oder dasselbe. (XIV. 7.)

Du sagst, daß von dem Allgemeinen, als „Anderssein" Bezeichneten, abhängig (apekṣya) dieses sich verändert (eig. anders wird). Ist es daher nicht so als abhängig entstanden (pratītya-samutpanna) bezeichnet (ukta)? Weil ferner auch das, was als Anderssein bezeichnet wird, mit Hinsicht auf die Abhängigkeit von einem Ding (bhāva) erreicht wird, so ist, weil dieses auch nicht außerhalb (anyatra) [61 b] des Dinges (bhāva) existiert, Anderssein nicht vorhanden (und daher) existieren auch nicht die zwei Erwägungen (vikalpa), daß dieses entweder anderes oder nicht-anderes ist. Ferner:

Dieses vereinigt sich nicht mit diesem, ein anderes auch vereinigt sich nicht mit anderem;

Das sich Vereinigende, das Vereinigen, der Vereiniger auch existieren nicht. (XIV. 8.)

Dieses *[71a]* vereinigt sich nicht mit diesem.

Wenn (gefragt wird): weshalb? Weil, da es eines ist, dieses sich nicht mit diesem vereinigt. Mit anderem auch vereinigt sich anderes nicht. Weshalb? Weil sie verschieden (bhinna, getrennt) sind, und auch, weil es nicht erwünscht ist oder einen Zweck hat, daß Getrenntes sich vereinigt. Weil, wenn so geprüft wird, bei den Dingen (bhāva) Vereinigung nicht zutrifft, deshalb existieren auch nicht sich Vereinigendes, Vereinigung und Vereiniger. Wie Himmelsland (nabhaḥ-pṛthivī).

Des von dem Lehrer, dem ehrwürdigen Nāgārjuna, verfaßten Mādhyamika-Kommentars Akutobhayā der als die Prüfung der Vereinigung bezeichnete

Vierzehnte Abschnitt.

Fünfzehnter Abschnitt.

Sein und Nichtsein (bhāva-abhāva).

Einwand: Die Dinge sind mit An-sich-Sein. Weil man sieht, daß sie zur Ausübung (karaṇa) verschiedener (pṛthak) Wirkungen (kriyā) fähig sind, und weil so auch das An-sich-Sein von Krug und das An-sich-Sein von Tuch aus Ursache und Bedingung (hetu-pratyaya) hervorgeht.

Antwort:

> Es ist nicht richtig (yukta), daß An-sich-Sein aus Ursache und Wirkung hervorgeht.

Es ist nicht richtig, daß An-sich-Sein aus Ursache und Bedingung hervorgeht. Wenn da jemand meint: „Wenn An-sich-Sein aus Ursachen und Bedingungen hervorgeht, welcher Fehler ist dann?", so wird geantwortet:

> Ein aus Ursachen und Bedingungen hervorgegangenes An-sich-Sein wäre künstlich (kṛtaka). (XV. 1.)

Wenn es aus Ursachen und Bedingungen hervorgegangen wäre, so wäre der Fehler, daß An-sich-Sein künstlich (kṛtaka, gemacht) wäre.

Einwand: Wenn An-sich-Sein künstlich wäre, was wäre dann?

Antwort:[1]

> Wie wäre An-sich-Sein als „künstlich" möglich?
> An-sich-Sein ist nicht künstlich und existiert nicht (als) abhängig von anderem. (XV. 2.)

[62a] Wie wäre es möglich, daß An-sich-Sein „künstlich" sei? Weil An-sich-Sein nicht gekünstelt (kṛtrima) ist und nicht von anderem abhängig ist.

Einwand: Wenn An-sich-Sein nicht existiert, so existiert doch Anderssein.

[1] Tib. irrtümlich „Einwand".

[71b] Antwort:

Wenn An-sich-Sein nicht existiert, woher wäre Anderssein (parabhāva)?
Eines anderen Dinges An-sich-Sein wird Anderssein genannt. (XV. 3.)

Wenn An-sich-Sein nicht existiert, woher sollte Anderssein sein? Weil eines anderen Dinges (bhāva) An-sich-Sein „Anderssein" (heißt) genannt wird. Wenn auch dieses An-sich-Sein geprüft wird, trifft es nicht zu; deshalb existiert auch nicht Anderssein.

Einwand: Auch ohne An-sich-Sein und Anderssein werden Dinge (bhāva) sein.

Antwort:

Ohne An-sich-Sein und Anderssein: woher (kann Sein) (bhāva) existieren?
Wenn An-sich-Sein und Anderssein existieren, wird Sein (bhāva) erreicht. (XV. 4.)

Wo wäre ein Sein (bhāva) ohne An-sich-Sein und Anderssein? Wenn (gefragt wird): weshalb? Weil, wenn An-sich-Sein und Anderssein sind, Sein (bhāva) erreicht wird.

Einwand: So ist aber doch Nichtsein (abhāva).

Antwort:

Wenn Sein nicht erreicht wird, wird Nichtsein nicht erreicht.
Eines Seins (bhāva) Anderssein nennen die Leute „Nichtsein". (XV. 5.)

Wenn ein vorausgesetztes (abhyupagata) Sein (bhāva) nicht erreicht wird, würde dann nicht auch Nichtsein nicht erreicht? Weshalb? Weil die Leute sagen, daß das Anderssein von Sein (bhāva) „Nichtsein" ist.

Einwand: Weil (gesagt wird): „Aus dem Schauen der Beschaffenheit (eig. Dasheit, tattva) des Seins (bhāva) wird Erlösung", deshalb ist auch der Dinge (bhāva) An-sich-Sein.

Antwort:

Welche eben An-sich-Sein und Anderssein, Sein und [62 b] Nichtsein sehen,
Die schauen nicht der Buddhalehre Beschaffenheit (tattva). (XV. 6.)

Diejenigen, welche die vier Arten: An-sich-Sein, Anderssein,

Sein und Nichtsein sehen, die schauen nicht die Beschaffenheit (tattva) *[72a]* der Lehre des erhabenen Buddha. Ferner:

Der Erhabene, Sein und Nichtsein erörternd (eig. lehrend),
Hat im Kātyāyanāvavāda beides, Sein und Nichtsein, widerlegt. (XV. 7.)

Weil der Erhabene, Sein und Nichtsein lehrend, in dem „Kātyāyanāvavāda" genannten Sūtra beides, Sein und Nichtsein, widerlegt hat, deshalb sind die Ansichten des Seins und Nichtseins aufzugeben. Ferner:

Wenn Sein (astitva) von sich aus (raṅ bshin, prakṛtyā) wäre, so würde nicht dessen Nichtsein sein;
Daß etwas von sich aus seiendes anders wird, ist niemals angängig. (XV. 8.)

Wenn von sich aus Sein wäre, so würde dieses nicht Nichtsein werden. Weshalb? Weil es niemals zutrifft (upapadyate), daß etwas von sich aus Seiendes anders wird. Ferner:

Wenn von sich aus seiendes nicht existiert, wessen ist Anderssein?
Wenn von sich aus seiendes auch existiert, wie ist Anderssein möglich? (XV. 9.)

Wenn von sich aus seiendes nicht existiert, wessen[1] ist dieses Nichtsein? Wenn auch von sich Seiendes existiert, wie ist Anderssein möglich? Ferner:

„Es ist": das ist Ewig(keit) ergreifen, „Es ist nicht": das ist Vernichtungsansicht (uccheda-darśana).
Deshalb darf sich der Weise nicht auf Sein und Nichtsein stellen. (XV. 10.)

Da, wenn jemand an dem (Satze): „Es ist" haftet, das Greifen nach Ewig(keit) (śāśvata-graha) ist, wenn er an dem (Satze): „Es ist nicht" haftet (abhiniviśate), die Vernichtungsansicht ist, deshalb soll sich der Weise nicht auf Sein und Nichtsein stellen.

Einwand: Wie sollten die Ansichten (darśana) von Ewigkeit und Vernichtung eintreffen (prasajyete)?

Antwort:

Was mit [63a] An-sich-Sein ist, das ist, weil nicht Nichtsein ist, ewig;

[1] Schw. u. rote Ausg. „de dag gi" statt „de gaṅ gi".

„Früher war (hbyuṅ, entstand) es, jetzt ist es nicht": so trifft Vernichtung zu. (XV. 11.)

Was durch An-sich-Sein existiert, das kann später nicht nichtsein. Weil aber das von selbst Seiende sich nicht verändert[1], deshalb *[72b]* würde sich aus der Seinsansicht (astitva-darśana) die Ewigkeitsansicht (śāśvata-darśana) ergeben. „Dieses Ding (bhāva) war (abhūt) früher, jetzt ist es nicht", aus dieser Ansicht, daß die Existenz eines Dinges (bhāva) vernichtet wird (nirudhyate), würde sich die Ansicht der Vernichtung (uccheda) ergeben. Weil so viele Fehler von Ansichten des Seins (astitva) und Nichtseins (nāstitva) der Dinge (bhāva) vorhanden sind, deshalb sieht der, welcher (erkennt): „Die Dinge (bhāva) sind ohne An-sich-Sein (svabhāva)", die Wahrheit (eig. Dasheit, tattva). Da es der mittlere Weg ist, erreicht er den höchsten Sinn (paramārtha).

Des von dem Lehrer, dem ehrwürdigen Nāgārjuna, verfaßten Mādhyamika-Kommentars Akutobhayā der als die Prüfung von Sein und Nichtsein bezeichnete

Fünfzehnte Abschnitt.

---

[1] „ran bshin ni mi hgyur bas".

Sechzehnter Abschnitt.

Gebundensein und Erlöstsein (bandhana-mokṣa).

Einwand: Da ohne Grundlage (āśraya) saṃsāra, nirvāṇa, Gebundensein, Erlöstsein unter allen Umständen (sarvadā) nicht möglich sind, so sind der Gestaltungen (saṃskāras) und der lebenden Wesen (sattva) saṃsāra, nirvāṇa, Gebundensein und Erlöstsein. Aus welchen Gründen (Argumenten, yukti) gelehrt wird, daß der saṃskāras und der sattvas saṃsāra, nirvāṇa, Gebundensein und Erlöstsein nicht zutrifft (upapadyate), das auch wünsche ich zu hören.

Antwort:

Wenn die saṃskāras wandern (saṃsaranti), dann wandern sie nicht als ewige.
Als nicht-ewige auch wandern sie nicht, beim sattva auch ist die gleiche Anwendung (krama). (XVI. 1.)

Wenn angenommen wird, daß die saṃskāras wandern, so wandern sie (als) ewig oder nicht ewig. Beides auch trifft nicht zu. Ewig wandern sie nun (tāvat) nicht. Wenn (gefragt wird): weshalb? Weil sie (sc. dann) bestimmt (niścita, tib. ṅes par gnas pa) wären, weil sie mit An-sich-Sein (svabhāva) wären, und weil sie sich nicht verändern würden (apariṇāma). Nicht-ewig auch wandern sie nicht. Wenn (gefragt wird): weshalb? Weil sie (sc. dann) nicht bestimmt wären, weil sie wesensleer (svabhāvaśūnya) wären [63b], und weil sie sich nicht veränderten. Wenn aber (jemand) meint, das sattva (lebende Wesen) wandere, so ist zu wissen, daß auch beim sattva dieselbe Methode (krama) anzuwenden ist.

[73a] Einwand: Das sattva, welches weder als ein und dasselbe mit, noch als verschieden von den Gruppen (skandha), Sinnesgebieten (āyatana) und Elementen (dhātu), auch nicht als ewig und nicht-ewig bezeichnet werden kann, wandert.

Antwort:

Wenn (gesagt wird): „Der pudgala (Individuum) wan-

dert", so existiert er nicht in den skandhas, āyatanas, dhātus
Fünffach gesucht: wer soll (da) wandern? (XVI. 2.)

Wenn (jemand) meint, der pudgala wandere, so trifft das in noch höherem Grade nicht zu. Weshalb? Weil er in den skandhas, āyatanas und dhātus als ein-und-derselbe mit ihnen, oder als verschieden von ihnen, oder sie als in ihm befindlich, oder er als in ihnen befindlich, oder er als mit ihnen behaftet: so auf fünf Arten gesucht, nicht existiert. Wenn er nicht ist, wer sollte wandern? Ferner:

Beim Wandern von Angenommenem (upādāna)[1] zu upādāna wäre er ohne Existenz (vibhava);
Ohne Existenz und ohne upādāna: wer wird als solcher wandern? (XVI. 3.)

Wenn angenommen wird, der pudgala (Individuum) wandere, so würde der entweder mit upādāna behaftet, oder ohne upādāna wandern. Auf beide Arten auch geht es nicht an. Ein mit upādāna Behafteter kann eben nicht wandern. Wenn (gefragt wird): weshalb? Weil, beim Wandern von (einem) upādāna zu einem andern upādāna, er in dessen Zwischenzeit (antarāle) ohne Existenz (bhava, tib. srid pa) wäre. Auch ohne upādāna wandert er nicht. Weshalb? Weil er ohne Existenz (bhava) und upādāna wäre. Wer würde ohne diese (irgend)wohin wandern?

Einwand: Da ohne Grundlage (āśraya) das nirvāṇa nicht erreicht wird, so werden saṃskāras und das [64 a] lebende Wesen (sattva) das nirvāṇa erreichen (eig. erlöschen, nirvāsyanti).

Antwort:

Daß die saṃskāras erlöschen, ist nicht irgendwie angängig.
Auch daß sattva erlischt, ist nicht irgendwie angängig. (XVI. 4.)

Wenn (eig. in dem, was) von dir eingewendet wird: „Die saṃskāras und *[73b]* sattva werden nirvāṇa erreichen", so ist hier auch von uns schon früher gelehrt, daß die saṃskāras und sattva, weil sie ohne An-sich-Sein sind, überall (sarvathā) nicht wandern können, (und) weil daher Wandern nicht angängig ist, auf welche andere Weise sollten da die saṃskāras und sattva erlöschen können?

---

[1] Die chinesische Übersetzung des Kumārajīva bietet „Körper", śarīra.

Einwand: Da ohne Grundlage (āśraya) die Vorstellung (cintā) von Gebundensein und Erlöstsein nicht möglich ist, so werden die saṃskāras und sattva beides gebunden sein und erlöst sein.

Antwort:

Die mit Entstehen und Vergehen behafteten saṃskāras werden nicht gebunden (und) werden nicht erlöst.

Wie vorhin (sc. gezeigt wurde), wird sattva auch nicht gebunden (und) nicht erlöst. (XVI. 5.)

Wenn von dir gesagt wird: „Die saṃskāras und sattva werden beides, gebunden und erlöst", so trifft hier eben nicht zu, daß die saṃskāras gebunden und erlöst werden. Weshalb? Weil sie mit Entstehen und Vergehen behaftet sind. Das sattva auch kann nicht gebunden und erlöst werden. Weshalb? Weil, wie früher, in den skandhas, āyātanas und dhātus fünffach gesucht, es nicht existiert.

Einwand: Der sattva wird, ohne (weder) als mit upādānas behaftet (noch) als frei von upādānas [1], (noch) als ein und derselbe mit, (noch) als verschieden von den upādānas bezeichnet werden zu können, gebunden.

Antwort:

Wenn upādāna gebunden ist, (dann) wird der mit upādāna Behaftete nicht gebunden.

Der von upādāna Freie ist nicht gebunden. — Welcher Zustand [2] wird gebunden? (XVI. 6.)

Wenn (jemand) meint, upādāna sei gebunden, so wird der mit upādāna Behaftete [64 b] nicht gebunden. Weshalb? Weil upādāna zweifach zutreffen würde (upādāna-dvaya-prasaṅgāt). Der von upādāna Freie auch wird nicht gebunden. Weshalb? Weil ein von upādāna Freier (und daher) Existenzloser (vibhava) *[74a]* auch nicht durch irgend etwas gebunden wird. Welcher dritte Zustand wird daher jetzt als gebunden seiend angenommen (kalpyate)? Ferner:

---

[1] Weder die Potala- noch die Pekinger Ausg. bietet die genau entsprechende tib. Übersetzung. Die erstere liest: „sems can ñe bar len pa daṅ bcas pa daṅ ñe bar len pa med pa de ñid daṅ etc.", die andere läßt „med pa" weg. Der versuchten deutschen Wiedergabe liegt die Variante der (älteren) Potala-Ausg. zugrunde, mit Beifügung von „daṅ" nach „med pa".

[2] Oder „ein in welchem Zustand Befindlicher".

Wenn vor dem Gebundenen Binden existiert, dann mag es binden;

Es existiert aber nicht. Das übrige ist durch Gegangenes, (noch) nicht Gegangenes, Gehendes gelehrt. (XVI. 7.)

Wenn vor dem gebundenen Dinge Binden existiert, so mag es das binden. Weil, wenn untersucht, dieses Binden auch vorher nicht existiert, deshalb kann upādāna nicht gebunden werden. Das übrige ist durch Gegangenes, (noch) nicht Gegangenes, Gehendes gelehrt. Wie im Gegangenen, im (noch) nicht Gegangenen, im Gehenden Gehen und Gehensanfang nicht existiert usw., so existiert auch im Gebundenen, im (noch) nicht Gebundenen, im Gebundenwerdenden nicht Binden und Bindensanfang usw.

Einwand: Erlösung existiert.

Antwort:

Der Gebundene wird eben nicht erlöst, der Nichtgebundene auch wird nicht erlöst.

Der Gebundene wird eben nicht erlöst. Weshalb? Weil er gebunden ist. Der Nicht-Gebundene auch wird nicht erlöst. Weshalb? Weil er ohne Binden ist.

Wenn da (jemand) meint: „Wenn der Gebundene erlöst wird, welcher Fehler ist (dann)?“, so ist da zu antworten:

Wenn der Gebundene erlöst würde, so wären der Gebundene und der Erlöste gleichzeitig. (XVI. 8.)

Da, wenn der Gebundene erlöst würde, der Gebundene und der Erlöste gleichzeitig wären, so ist das nicht erwünscht, da Gebundensein und Erlöstsein einander entgegengesetzt (viṣama) sind, wie Licht und Finsternis.

Einwand: Erlösung existiert, weil die, welche sich vor dem saṃsāra fürchten, [65a] manchmal denken: „Ich werde ohne upādāna vollkommen erlöschen (anupādānaḥ parinirvāsyāmi)“, manchmal: „Das vollkommene Erlöschen (parinirvāṇa) wird meiner *[74b]* sein“.

Antwort:

„Ich werde ohne upādāna erlöschen“, „Das nirvāṇa wird meiner sein“:

Die (so) erfassen, die erfassen upādāna nicht gut.[1] (XVI. 9.)

[1] Die Fassung des letzten śloka-Viertels lautet abweichend von der späteren (ed. B. B.): „ñer len legs par zin ma yin“.

Welche manchmal erfassen: „Ich werde ohne upādāna völlig erlöschen", manchmal: „Das vollkommene Erlöschen (parinirvāṇa) wird meiner sein", bei diesen ist das upādāna des Erfassens von „Ich" und „mein" nicht als gutes (kuśala) Erfassen zu verstehen.

Einwand: saṃsāra und nirvāṇa existieren doch. Wenn diese auch nur bei einzelnen sind, so sind sie doch irgendwie (kimapi) nicht nicht-seiend, (und) daher existieren auch der im saṃsāra und der im nirvāṇa Befindliche.

Antwort:

Wo nirvāṇa nicht entsteht, saṃsāra auch nicht entfernt wird,
Wie ist da saṃsāra? welches nirvāṇa wird unterschieden? (XVI. 10.)

Wo im höchsten Sinne (paramārtha) nirvāṇa nicht entsteht, saṃsāra auch nicht entfernt wird, was für ein saṃsāra wird da vorgestellt? und welches nirvāṇa auch ist vorzustellen? Wenn diese (zwei) nicht sind, (dann) sind auch nicht der im saṃsāra Befindliche und der im nirvāṇa Befindliche. Wie ākāśa (leerer Raum).

Des von dem Lehrer, dem ehrwürdigen Nāgārjuna verfaßten Mādhyamika-Kommentars Akutobhayā der als die Prüfung von Gebundensein und Erlöstsein bezeichnete

Sechzehnte Abschnitt.

Siebzehnter Abschnitt.

Tat und Frucht (karma-phala).

Einwand: Es sind nicht alle Dinge (bhāva) leer; da Tat (karma) und Frucht (phala) festgestellt sind. Was ist Tat?

> Eine Gesinnung, welche sich selbst gut bezähmt und gegen andere wohlwollend und [65 b] freundlich ist,
> Das ist dharma; das ist Same von Früchten hier und jenseitig (eig. anderswo). (XVII. 1.)

„Sich selbst gut bezähmend" wird als *[75 a]* sich selbst festhalten (nirdhāraṇam) gelehrt. „Gegen andere wohlwollend" bedeutet anderen wohlwollen. „Freundlich" bedeutet: voll Freundschaft den lebenden Wesen (sattva) Gutes wünschen. Die Gesinnung solcher wird als dharma, (d. h.) als Festhalten (nirdhāraṇam) gelehrt. Dieser wird als Same von Früchten hier und anderswo bezeichnet. Und was ist er? Man sagt (āha):

> Durch den höchsten Weisen werden die Taten als Gedanke (citta) und gedankenhaft (cetayitvā) verkündet;
> Der Unterschied dieser Taten wird auf viele Arten dargelegt. (XVII. 2.)

Da der Unterschied dieser Taten ausführlich im Abhidharma verkündet ist, wird er, um Weitschweifigkeit fernzuhalten, hier nicht dargelegt.

> Dort wird die Tat, welche als Denken bezeichnet wird, als (eine solche) des Geistes angenommen (eig. gewünscht);
> Diejenige, welche als gedankenhaft (cetayitvā) bezeichnet ist, (ist eine solche) des Leibes und der Rede. (XVII. 3.)

Wenn erklärt (vyākhyāta), sind es diese. Wenn (gefragt wird): „Welche sind kurz (saṃksepeṇa) deren Kennzeichen?", so wird gesagt (āha):

> Rede (vāk), Bewegung (viṣpanda), auch die als Nichtäußerungen (avijñapti, eig. „nicht-erkennen-lassen") bezeichneten Unruhen (avirati),

Auch die anderen Nichtäußerungen von Ruhe (virati) werden so angenommen. (XVII. 4.)

Das aus Genuß (paribhoga) hervorgegangene Reine, das ebensolche Unreine, und Denken (cetanā):

Diese sieben dharmas werden als die Tat offenbarend (vyañjana) angenommen. (XVII. 5.)

„Rede": Tat (karma) der Rede ist von vier Arten. „Bewegung": Bewegung des Körpers ist von drei Arten. „aviraty-avijñapti (Nichterkennenlassen von Unruhe)": nachdem Ungünstiges (akuśala) sich erhoben hat, die weitere Unruhe von Körper und Rede, welche entsteht (upajāta). „Nichterkennenlassen (avijñapti)" bedeutet Nichtsein von Bewegung (vispanda). Die *[75b]* anderen avijñaptis von Ruhe (virati) auch werden [66a] so angenommen, d. h. nachdem Günstiges sich erhoben hat, die fernere Ruhe des Körpers und der Rede, die entstanden ist; sie wird der Unruhe entsprechend gelehrt. „Das aus Genuß hervorgegangene Reine" bedeutet: aus Genuß als dem Grunde hervorgegangen.

„Das ebensolche Unreine" bedeutet: das aus Genuß hervorgegangene.

„Denken (cetanā)" bedeutet: das Herbeiführen (abhisaṃskāra, eig. Ausbilden).

„Diese sieben dharmas werden als die Tat (karma) offenbarend angenommen" bedeutet: zusammengefaßt werden diese sieben dharmas als karma herbeiführend (abhivyañjaka, offenbar machend) gelehrt. Von diesen die Tat (karma) offenbar machenden ist das Offenbarwerden, Sichtbarwerden, Erfassen, Andeuten, daß Tat (karma) ist.

Weil so gelehrt wird, daß durch solche Taten hier und anderswo Frucht entsteht, deshalb sind, da Tat und Frucht festgestellt sind (vyavasthānāt), nicht alle dharmas leer.

Antwort:

Wenn es bis zur Zeit der Reife dauerte, so wäre dieses karma ewig.

Wenn es vergangen wäre, wie würde als Vergangenes es Frucht hervorbringen? (XVII. 6.)

Tat bringt entweder als angedauert habend (sthita) oder als vergangen Frucht hervor. Beides ist nicht angängig. Weshalb? Wenn eben die Tat bis zur Zeit der Reife andauert, so ist das, weil sie ewig wäre, nicht erwünscht. Wenn (jemand) meint, als ver-

gangen, wie könnte es dann, da Vergangenes nicht existiert, Frucht hervorbringen?

Einwand:

Die Reihe (santāna) von Sproß usw., welche aus dem Samen hervorgeht (abhipravartate),

Entsteht nicht daraus ohne den Samen. (XVII. 7.)

Indem aus dem Samen die Reihe und aus der Reihe der Samen hervorgeht,

Geht der Samen *[76a]* der Frucht vorher; deshalb ist Vernichtung, nicht Ewig(keit). (XVII. 8.)

Der Samen vergeht, [66b] indem er die Reihe von Sproß erzeugt. Die Reihe von Sproß usw. geht aus dem Samen hervor, aus dieser Reihe geht die Frucht hervor. Ohne Samen wird auch die Reihe von Sproß usw. nicht hervorgehen. Weil, indem aus dem Samen die Reihe hervorgeht, (und) aus der Reihe die Frucht hervorgeht, der Same der Frucht vorhergeht, deshalb ist nicht Vernichtung (uccheda) und nicht Ewigkeit (śāśvata). Weil, wenn der Same auf alle Art vernichtet ist, die Reihe nicht entstehen würde, aber die Reihe doch nachfolgt, deshalb ist nicht Vernichtung. Weil der Samen, wenn er vergeht, nicht feststeht, deshalb ist er auch nicht ewig. Dementsprechend:

Was Gedankenzusammenhang (citta-santāna) ist, das geht aus Denken hervor.

Daher entsteht die Frucht auch nicht ohne Gedanken. (XVII. 9.)

Weil aus dem Gedanken die Reihe, aus der Reihe die Frucht hervorgeht,

Geht die Tat (karma) der Frucht vorher; deshalb ist nicht Vernichtung (uccheda), nicht Ewigkeit. (XVII. 10.)

Der Gedankenzusammenhang, (und) was Gedanken-Tat (citta-karma) genannt wird (?): aus der aus diesem, wenn es vergeht, hervorgehenden Reihe (santāna) geht die Frucht hervor. Wenn ein denkendes Wesen (sattva) nicht ist, wird auch diese Gedankenreihe nicht hervorgehen. Weil aus dem als Tat (karma) bezeichneten Denken die Gedankenreihe hervorgeht, aus der Gedankenreihe die Frucht hervorgeht, geht Tat der Frucht vorher: deshalb sind nicht Vernichtung (uccheda) und Ewiges (śāśvata). Weil, wenn auch aus vergehendem Denken (cetaḥ) die Gedankenreihe hervorgeht, aber

doch das Denken (cetaḥ) auf jede Art nicht vergeht, deshalb ist nicht Vernichtung (uccheda); weil *[76 b]* ein vergehendes Denken nicht andauert, deshalb ist es auch nicht ewig (śāśvata). Weil deshalb so die Frucht der Reihe erreicht ist, so [67 a] trifft saṃsāra zu, die Fehler der Vernichtung (uccheda) und des Ewigseins (śāśvata) auch treten nicht ein (prasaṅga).

Welche sind aber die Hilfsmittel, um diesen dharma zu erreichen? Welches ist die Frucht? Hierauf sagt er (āha):

> Die Mittel zur Erlangung des dharma sind die zehn hellen Tat-Wege (karma-patha).
> Des dharma Frucht hier und anderswo sind die fünf Arten von Wunschtugenden (kāma-guṇa). (XVII. 11.)

Vom Erhabenen werden als Mittel zur Erreichung des dharma die zehn guten Tat-Wege gelehrt, als deren Frucht ferner hier und anderswo (d. h. jenseits, pretya) die fünf Wunschtugenden gelehrt. Das in diesem śloka Erklärte (vyākhyāta) genügt, da ein Weitergehen (d. h. größere Ausführlichkeit) nicht angebracht ist. Da so ein Mittel zur Erreichung des dharma und die Frucht des dharma gelehrt ist, deshalb trifft, wenn auch karma (Tat) und Frucht abhängig existieren, Ewig(keit) und Vernichtung (uccheda) nicht zu.

Andere sagen:

> Wenn diese Annahme (kalpanā) (gemacht) würde, so wären viele große Fehler;
> Daher trifft diese Annahme hier nicht zu. (XVII. 12.)

Wenn bei dir durch das Beispiel der Erreichung der Beziehung von Tat und Frucht (karma-phala-sambandha-sādhana-dṛṣṭāntena) die eine Beziehung des Zusammenhangs von Same nnd Sproß lehrende Annahme (bījāṅkura-saṃtāna-sambandha-nirdeśakā kalpanā) (gemacht) würde, so ist, weil viele große Fehler entstehen würden, diese Annahme hier nicht statthaft. Aus diesem Grunde sind die Beziehungen von Tat (karma) und Frucht (phala) hier nicht angängig. Um Überflüssiges zu vermeiden, wird es nicht ausführlich dargelegt. Wenn aber (gefragt wird), wie es zutreffend sei, so sagt er (āha):

> Die Annahme (kalpanā), welche von Buddhas, Pratyekabuddhas, Śrāvakaṣ verkündet ist,
> Welche hier zutrifft, diese ist darzulegen. (XVII. 13.)

Wenn ferner (gefragt wird), welche diese ist, so sagt er (āha):

Wie Schulden und (Schuld-)Schein, so sind Tat (karma) und *[77a]* Unverlierbares (avipranāśa).

Wie Schulden, so ist die Tat (karma) auch zu betrachten; wie ein Schein, so ist das Unverlierbare zu betrachten. Wie z. B., wenn auch das Schuldengeld (ṛṇa-dhanam) auch verbraucht (bhukta) ist, durch die [67b] Existenz des Scheines für den Eigentümer des Geldes (dhanin) das Geld nicht verloren geht, (und) das Kapital (dhana-skandha) mit dem Zins (vṛddhy-anugata) weiterläuft (eig. „herankommt", āgacchati), so, wenn auch die augenblickliche (kṣaṇika) Tat (karma) vergangen ist, so ist doch, weil der aus jener als ihrem Grunde hervorgegangene als „Unverlierbares" bezeichnete dharma (Zustand) existiert, die Frucht der Tat (karma) des Täters unverlierbar (und) läuft mit der besonderen Frucht behaftet weiter (eig. kommt heran, āgacchati). Wie, wenn der Geldeigentümer (dhanin) zurückerhalten hat, der Schuldschein erloschen (nirbhukta) ist, so auch das Unverlierbare, wenn der Täter die Frucht wahrgenommen hat (anubhūta).

Das ist den Elementen nach (dhātutaḥ) vierfach.

Dieses Unverlierbare ist infolge des Unterschiedes (bheda) von sinnlichem (kāma-), formhaftem (rūpa-), formlosem (arūpa-), und ausflußlosem (anāsrava-) Element (dhātu) von vier Arten.

Von Natur aus ist es auch nicht aufgezeichnet (gleichgültig, avyākṛta). (XVII. 14.)

Weil dieses Unverlierbare auch von sich aus (prakṛtyā) nicht für Glück oder Unglück vorherbestimmt ist (avyākaraṇāt), ist es nicht aufgezeichnet (avyākṛta, tib. luṅ du ma bstan pa). Um diese Fehler zu vermeiden, ist es als von sich aus nicht aufgezeichnet festgestellt (vyavasthāpita). Da diese auch[1] aus dem Abhidharma zu erkennen sind, werden sie, um Weitschweifigkeit zu vermeiden, nicht erörtert.

Durch Aufgeben (prahāṇa) ist es nicht aufzugeben, durch Ausüben (bhāvanā) ist es [auch] aufzugeben.

Dieses Unverlierbare wird nicht durch Aufgeben von (solchem, das) durch Sehen (darśana) von Leid usw. aufzugeben ist, aufgegeben, sondern es wird durch den Weg der Ausübung (des Beschreitens, bhāvanā) im Wandern der Frucht (phala-saṅkrama) aufgegeben und durch Erzeugen von Frucht aufgegeben.

[1] Tib. „de dag las kyaṅ" anstatt „de dag kyaṅ".

Deshalb wird durch das Unverlierbare die Frucht (phala) der Tat (krama) erzeugt. (XVII. 15.)

Weil es so durch Aufgeben von solchem, welches durch Sehen (darśana) von Leid (duḥkha) usw. aufzugeben ist, nicht aufgegeben wird, deshalb würde, obwohl, wie böse (akuśala) Tat (karma), welche durch Sehen von Leid usw. aufzugeben ist, die Tat *[77 b]* (schon) aufgegeben ist, durch das Unverlierbare (avipraṇāśa) der Taten Frucht erzeugt werden.

Wenn es (d. h. avipranāśa) durch Aufgeben aufgegeben wird und mit wanderndem karma gleich wird,

Wieviele Fehler, wie Vergehen des karma, würden dann zutreffen![1] (XVII. 16.)

Wenn das Unverlierbare (avipraṇāśa) durch Aufgeben von solchem, welches durch Sehen von Leid usw. [68 a] aufzugeben ist, aufgegeben würde, und vergehendes karma wanderte und der Gemeinschaft angehörig (nikāya-sabhāga) würde, so würden, weil Frucht von karma nicht existierte, die Fehler des Vergehens (vināśa) usw. von karma zutreffen (prasajyeran), (und daher) ist dies nicht erwünscht. Weil dieses auch ausführlicher in Abhidharma erklärt ist, wird es hier nicht erörtert. Ferner:

Wenn die Taten (karma) von gleichem Element (dhātu), die gleichartigen (eig. gleichteiligen, sabhāga) und die ungleichartigen (eig. ungleichteiligen, visabhāga),

Sich verbinden (pradisandhau), dann entsteht eben eines. (XVII. 17.)

Tat (karma) von gleichem Element (dhātu), von sinnlichem (kāma-), formhaftem (rūpa-), formlosem (arūpa-), ausflußlosem (anāsrava-) Element (dhātu), gute, böse, oder gleichgültige (avyākṛta), oder ausflußlose (anāsrava): was von allen gleichartigen (sabhāga) und ungleichartigen als Unverlierbares (avipraṇāśa) in dieser Geburt (tshe hdi la, asmin janmani) von jedem einzelnen karma entsteht, das entsteht eben zur Zeit der Verbindung (pratisandhi) als eines.

In diesem Leben entsteht von beiden Arten von Tat (karma) jeweils

---

[1] Die Übersetzung der ersten śloka-Hälfte ist zweifelhaft, der Sanskrittext unsicher. Tib.: „gal te spoṅ bas spaṅ ba daṅ || las hpho [Pek. ed. hphro] ba daṅ mthun gyur na“.

Dieser Unterschied; wenn auch gereift, verharrt er. (XVII. 18.)

Was in diesem Leben bei der einzelnen Tat (karma), welche entweder durch den Unterschied von Gedanken (cetanā) und Gedankenartigem (cetayitvā), oder durch den Unterschied von gut (kuśala) und böse (akuśala) von zwei Arten ist, Unverlierbares ist, das entsteht getrennt (d. h. jedes für sich). Auch bei Reifung (vipāke) verharrt es. Dieses, infolge des Reifens gleichsam vernichtet (niruddha), ist nicht bestimmt (niścita, niyata). Wenn es auch als feststehend (avasthita, festgestellt) erfaßt wird, ist es doch nicht fähig, die Frucht zu erzeugen; weil die Frucht schon erzeugt ist, wie ein getilgter (nirbhukta) *[78a]* Schuldschein.

Dieses wird durch Wandern der Frucht oder (eig. „und") durch den Tod zerstört (nirudhyate).

Dieses Unverlierbare wird durch Wandern (vyatikrama) der Frucht und durch Sterben zerstört. Das Wandern der Frucht wird durch Ausüben (bhāvanā) aufgegeben und wird durch Erzeugen von Frucht aufgegeben. „Durch den Tod": zur Zeit der Verbindung (d. h. bei der Wiedergeburt, pratisandhi) entsteht es [68b] aber als eines.

Dessen Unterschied ist als ausflußlos (anāsrava) und als ausflußbehaftet (sāsrava) zu wissen. (XVII. 19.)

Der Unterschied (vibhāga) des Unverlierbaren ist als ein zweifacher zu verstehen, infolge des Unterschiedes von ausflußloser und ausflußbehafteter Tat (karma). Deshalb, wenn so Unverlierbares existiert, werden die lebenden Wesen (prāṇin), aus mannigfacher Tat (karma) entstanden, als nach Gang (gati)[1], Geschlecht (vaṃśa), Familie (kula), Ort (deśa) und Zeit (kāla) getrennt (bhinna) (und ihre) Leiber (kāya), Sinne (indriya), Farbe (varṇa), Gestalt (ākāra), Kraft (bala), Verstand (buddhi), Neigungen (adhimukti), Anlagen (śīla), Genuß (bhoga) usw. als verschieden hervorgebracht (abhinivartante).

Als Leerheit (śunyatā), Unzerstörbarkeit (anuccheda), Weltwanderung (saṃsāra), Unewiges (aśāśvata)
Ist der Taten (karma) Unverlierbarkeit durch den Buddha gelehrt worden. (XVII. 20.)

---

[1] Die sechs gatis (Gänge) sind: deva, asura, manuṣya, tiryak, preta, naraka.

Weil so Beziehung von Tat (karma) und Frucht (phala) ist, trifft auch Leerheit zu; weil die Gestaltungen (saṃskāra) an dem von den Lehrern (tīrthika) angenommenen Selbst leer sind. Vernichtung (uccheda) auch ist nicht, weil das Unverlierbare (avipraṇāśa) feststehend (niṣṭha) ist. Saṃsāra auch trifft zu, da das Merkmal der Hervorbringung (abhinivṛtti) der Gestaltungen (saṃskāra) nach dem Unterschied der (Lebens)läufe (gati-bhedena) existiert. Ewig (śāśvata) auch ist (es) nicht, weil karma zerstört (vināśa) wird. Die Taten (karma) sind auch unverlierbar (avipraṇāśa); weil der als „Unverlierbares" bezeichnete dharma durch den Buddha gelehrt ist. Deshalb ist eben diese Annahme hier *[78 b]* zutreffend.

Antwort: Weil diese zwei Annahmen nicht von den Fehlern des Ewig(seins) und der Vernichtung (uccheda) usw. frei sind, deshalb sind sie nicht richtig. Wenn (gefragt wird): weshalb? Weil, wenn irgendwelches karma durch An-sich-Sein erreicht zutrifft, dann wäre dieses existierende karma entweder durch Reihenverbindung (saṃtāna-sambandha) oder durch Umfaßtsein von Unverlierbarem (avipraṇāśa-parigṛhītatvāt) auch als mit Frucht (phala) verbunden vorgestellt richtig. Wenn dieses karma nicht durch An-sich-Sein erreicht werden kann, dann (ist es), weil bei einem Substratlosen (anāśraya) diese Vorstellungen (cintā) nicht angängig sind.

Wenn (gefragt wird), wie karma nicht angängig sei, [69 a] so wird geantwortet:

Weshalb karma ohne Entstehen (ist),

Deshalb ist es nicht angängig. Wenn es so nicht entstanden ist, wie wäre es angängig? Weshalb ist karma ohne Entstehen?

Antwort:

Deshalb, weil es ohne An-sich-Sein ist.

Weil karma ohne An-sich-Sein ist, deshalb ist es, weil ohne Entstehen, nicht angängig.

Einwand: karma ist eben entstanden. Weshalb? Weil vom Erhabenen gesagt ist: „Die Taten (karma) sind unverlierbar (avipraṇāśa)".

Antwort:

Weil dieses (sc. karma) nicht entstanden ist, deshalb wird es nicht verloren. (XVII. 21.)

Weil vom Erhabenen gesagt ist: „Weil karma ohne Entstehung ist, deshalb wird es nicht verloren", wird karma als unentstanden

erreicht. Wenn anders es entstanden wäre, wie wäre es unverlierbar? Wenn es aber (so) wäre, so würde auch alles Entstandene nicht vergehen (vinaśyati); weil es nicht so ist, deshalb wird, wenn auch bei Entstandenem Vergehen (vipraṇāśa) ist, bei Unenstandenem nicht Vergehen sein.

Einwand: Wenn An-sich-Sein von Tat (karma) ist, welcher Fehler wird dann sein?

Antwort:

> Wenn bei Tat (karma) An-sich-Sein wäre, so würde sie ohne Zweifel ewig sein.

Wenn An-sich-Sein von karma wäre, so würde es *[79a]* ohne Zweifel ewig sein; weil das An-sich-Seiende sich nicht verändert (avikārāt). Wenn so karma ewig wäre, welcher Fehler wäre dann?

Antwort:

> Tat (karma) wäre dann nicht getan (akṛta), weil Ewiges nicht getan wird. (XVII. 22.)

Wenn karma ewig wäre, so würde eintreten, daß es nicht getan wäre; weil Ewiges nicht getan wird. Wenn bei ungetanem karma Wahrnehmen (anubhava, tib. myoṅ ba) von Frucht als seiend angenommen wird, so würde auch dieser Fehler sein.

> Wenn aber karma nicht getan ist, so wäre die Furcht des Erreichens von Ungetanem.

Wenn aber auch ungetanes karma Frucht erzeugte, so würde die Furcht vor dem Erreichen (abhyāgama, eig. Herankommen) von Ungetanem entstehen. Ferner:

> Auch bei einem nicht in heiligem Wandel Lebenden (abrahmacaryā-vāsa) würde der Fehler zutreffen. (XVII. 23.)

Wenn auch ungetanes karma [69 b] Frucht erzeugte, so würde auch ein nicht in heiligem Wandel Stehender durch den Fehler (doṣa) des in heiligem Wandel Stehens betroffen werden (prasajyeta). Weil, wenn jemand auch nicht Erreichung von nirvāṇa bewirkende Tat (karma) getan hat, dieses existieren würde. Ferner:

> Auch wäre ohne Zweifel ein Widerspruch mit allen üblichen Tätigkeiten (vyavahāra).

Wenn auch ungetanes karma Frucht erzeugen würde, so wäre zum Zwecke (sc. der Gewinnung) von Weltfrucht (loka-phala) das Beginnen des Üblichen (vyavahāra), Feldarbeit (kṛṣi), Handel (vāṇijya), Viehhüten (gorakṣā), Königsdienst (rājasevā), Ge-

bräuche (? tib. rigs pa), Handwerk (śilpa), Kunstausübung (kalābhyāsa), das, was im Sommer (eig. Regenzeit) zu tun ist, das, was im Winter und Frühling zu tun ist: diese und andere Gepflogenheiten (vyavahāra) würden ohne Zweifel aufgehoben werden (virudhyeran), weil für Täter und Nicht-Täter das Herankommen (āgamana) von Frucht zutreffen würde. Ferner:

> Auch würde kein Unterschied zwischen Gutes- und Böses-Tuendem zutreffend sein. (XVII. 24.)

Wenn auch ohne getane Tat (karma) Frucht erzeugt würde, *[79b]* so würden auch nicht die Unterschiede: „Dieser tut Gutes, dieser tut Böses" angängig sein. Weil alle nicht getanen (ungeschehenen) guten und bösen Taten (karma) existieren würden, und weil auch deren Frucht erreicht werden würde. Ferner:

> Dessen (scil. karma) Reifung schon gereift ist, das würde wieder und wieder reifen,
>
> Wenn Tat (karma) deshalb, weil sie vorhanden (vyavasthita) ist, an sich (svābhāvika) wäre.[1] (XVII. 25.)

Wenn auch ungeschehenes karma Frucht erzeugte, so würde, wenn auch die Frucht dieses karma schon gereift ist, immer und immer wieder andere Reifensfrüchte (vipāka-phala) gereift werden. Weshalb? Weil, wenn karma an-sich-seiend (svabhāvena) festgestellt (vyavasthita) ist, es deshalb an sich (svabhāvena) wäre.

Einwand: Tat (karma) existiert eben, weil die Ursache (kāraṇa) von karma, die Qualen (kleśa), existieren.

Antwort:

> [70a] Diese Tat (karma) ist kleśa-wesenhaft, und die Qualen (kleśa) sind nicht wirklich (tattvataḥ).
>
> Wenn diese Qualen nicht wirklich sind, wie sollte karma durch jene bewirkt sein? (XVII. 26.)[2]

Wenn dieses karma aus den Qualen (kleśa) als Ursache entstanden ist, so sind diese Qualen, weil ohne Entstehen und ohne An-sich-Sein, und weil abhängig hervorgegangen (pratītya-samutpanna), nicht wirklich (tattvataḥ); wenn so diese kleśas nicht wahrhaftig (tattvataḥ) sind, wie könnte dann karma aus diesen kleśas ge-

---

[1] De yi rnam smin smin gyur pa || yaṅ daṅ yaṅ du rnam smin hgyur || gal te gaṅ phyir las gnas pa || de phyir ṅo bo ñid yod phyir ||.

[2] Letzter pāda: „las ni de yis ji ltar byas".

wirkt sein?[1] Da die Ursche von karma, die kleśas, ohne An-sich-Sein sind.

Einwand: Tat (karma) und die Qualen (kleśa) existieren an sich, da der kleśas Frucht, karma und Körpermerkmale (deha-lakṣaṇa), existiert, und da Frucht von karma, Körpermerkmale, existiert.

Antwort:

Tat (karma) und Qualen (kleśa) werden als *[80a]* Bedingungen der Leiber gelehrt.

Wenn diese karma und kleśas leer sind, wie sagt man da „Leib"? (XVII. 27.)

Das von dir hier Gesagte: „Tat (karma) und Qualen (kleśa) sind an sich seiend, weil deren Frucht existiert", (und) das im śāstra gelehrte, daß karma und kleśa Bedingungen der Körper sind, ist zwar konventionell (vyavahāra, üblich), aber nicht höchste Wahrheit (paramārtha). Weshalb? Weil karma und kleśas ohne An-sich-Sein sind, und weil auch deren Frucht, der Leib, ohne An-sich-Sein ist.

Einwand: karma existiert eben (tarhi), weil der Genießer (bhoktṛ) des Genusses (bhoga) dieser Frucht existiert. Wenn (gefragt wird), wie das zu verstehen sei, so sagt er (āha):

Der durch Unwissen bedeckte Mensch, mit Verlangen (tṛṣṇā) behaftet, ist der Genießer;

Er ist weder ein anderer als der Täter, noch ist er eben derselbe. (XVII. 28.)

Der Erhabene sagt in den Anavarāgra-sūtras: „Die durch Nichtwissen (avidyā) bedeckten Wesen (sattva), mit Verlangensbanden (tṛṣṇā-saṃyojana) behaftet", ebenso: „Wenn durch dich selbst diese böse Tat (karma) [70b] getan ist, so muß durch dich selbst deren Reifung wahrgenommen werden (anubhāvitavya)"; dieser ist weder ein anderer als der Täter, noch ist er eben dieser. Da er weder als identisch noch als verschieden bezeichnet werden kann, deshalb existiert eben auch die Tat (karma).

Antwort:

Weil diese Tat (karma) weder aus Bedingung entstanden,

Noch aus Nicht-Bedingung entstanden ist, deshalb existiert auch nicht der Täter. (XVII. 29.)

[1] Las dañ ñon moṅs pa des ji ltar byas par hgyur te. „dañ" ist zu tilgen.

Weil der Täter und so auch die Tat (karma) nicht entstanden sind, und weil der Täter widerlegt ist (niṣedhāt), und weil er nicht wesenhaft (vastutvena) existiert, existieren Tat und Täter nicht. Ferner:

Wenn Tat (karma) und Täter nicht existieren, wo ist die aus der Tat (karma) entstandene Frucht?

Wenn aber die Frucht nicht existiert, [80b] wo(her) wird ein Genießer sein? (XVII. 30.)

Wenn bei Prüfung weder die Tat ist, noch der Täter ist, wo ist die aus der Tat entstandene Frucht? Wenn aber die Frucht nicht existiert, woher wird denn ein Genießer sein? Da ein Grund zum Aussprechen des Wortes „Genießer" nicht vorhanden ist.

Einwand: Daß Täter, Tat (karma), Frucht, Genießer, Tat (sic) und Qualen (kleśa) nicht existieren, ist dies durchaus bestimmt (niścita)?

Antwort: Was abhängig entstanden (pratītya-samutpanna) ist, wie kann das als „existierend" oder als „nicht-existierend" bezeichnet werden? Um dieses Greifen (sich anklammern) zu entfernen (nivartanāya), führt er dieses Beispiel an:

Wie durch vollkommene Zauberkraft der Meister einen Zaubermenschen schafft,

Der Zaubermensch auch zaubernd einen anderen Zaubermenschen, dieser Zaubermensch auch wieder andere, (XVII. 31.)

So ist auch das vom Täter gewirkte karma gezaubertartig,

Wie z. B. andere Gezauberte ein Gezauberter zaubert. (XVII. 32.)

Die Qualen (kleśa), Taten (karma), Leiber (deha), Täter und Früchte

Sind gleich einer Gandharvenstadt, ähnlich (wie) eine fata morgana, ein Traum. (XVII. 33.)

Alle dharmas (Objekte) sind so zu betrachten.

Des von dem Lehrer, dem ehrwürdigen Nāgārjuna, verfaßten Mādhyamika-Kommentars Akutobhayā der als die Prüfung von Tat (karman) und Frucht (phala) bezeichnete

Siebzehnte Abschnitt.

Achtzehnter Abschnitt.

Das Selbst und die Objekte (ātma-dharma).

[71 a] Einwand: Was ist denn das Merkmal (lakṣaṇa) der Dasheit (tattva)? Auf welche Weise wird die Dasheit (tattva) vorgestellt (parikalpyate)?

Antwort: Indem das Kennzeichen von Dasheit (tattva) das Freisein von Ich (ātman) und Mein (ātmīya) ist, so wird durch Vorstellung nach Aufgeben (jener) Erwägung (yuktiṃ tyaktvā) die Dasheit (tattva) vorgestellt. Wenn gefragt wird: „wie?": so wird gegesagt:

> Wenn die Gruppen (skandha) das Ich wären, so wäre es mit Entstehen und Vergehen behaftet.

Wenn die skandhas eben das Ich wären, so wäre es mit den Eigenschaften (dharma) des Entstehens und Vergehens behaftet; weil die skandhas *[81a]* mit den Eigenschaften (dharma) des Entstehens und Vergehens behaftet sind. Wenn das Ich mit den Eigenschaften des Enstehens und Vergehens behaftet wäre, so würden die Fehler des Nichtewigseins (anityatā), die es gibt, zutreffen (prasajyeran). Um aber Weitläufigkeit zu vermeiden (prapañcanaparihārārtham), werden sie nicht aufgeführt.

> Wenn von den Gruppen (skandha) verschieden, so wäre es ohne skandha-Merkmale. (XVIII. 1.)

Wenn das Ich (ātman) von den Gruppen (skandha) verschieden wäre, so wären an ihm nicht die skandha-Merkmale; weil das von den skandhas Verschiedene ewig ist. Wenn das Ich (ātman) ohne skandha-Merkmale wäre, so würden die Fehler von Unewigkeit, die es gibt, zutreffen. Das auch wird, um Weitläufigkeit zu vermeiden, nicht angeführt (udbhāvyate). Weil so, wenn überlegt (parikalpyamāne), das Ich (ātman) auf beide Weisen auch nicht angängig ist:

> Wenn das Ich (ātman) nicht existiert, woher sollte „Mein" (ātmīya) existieren?

Wenn bei Prüfung so das Ich (ātman) auf alle Arten nicht angeht, woher sollte „Mein" (ātmīya) existieren? Was dem als „Ich" (ātman) Bezeichneten (zugehörig) ist, das ist das als „Mein" (ātmīya) Bezeichnete; weil, da dieses Ich (ātman) nicht existiert, es nicht angeht zu sagen „Dieses ist jenem (zugehörig)". So ist die Nichtexistenz von „Ich" und „Mein" das Merkmal von Dasheit (tattva).

Aus dem Erlöschen (eig. Beruhigung) von Ich und Mein (folgt) Fehlen von Ich-Vorstellung (ahaṅkāra) und Mein-Vorstellung (mamakāra). (XVIII. 2.)

Weil so das Haften (abhiniveśa) an „Ich" und „Mein" gestillt wird, so ist nicht [71 b] Ich-Vorstellung und Mein-Vorstellung. Da so abhängig vom Haften an „Ich" die Ich-Vorstellung ist, und abhängig vom Haften an „Mein" die Mein-Vorstellung ist, so existiert nicht, weil das Haften am „Ich" gestillt ist, die Ich-Vorstellung, weil das Haften an dem „Mein" gestillt ist, existiert nicht die Mein-Vorstellung.

Einwand: „Wer so die Dasheit (tattva) schaut, wird ohne Ich-Vorstellung und *[81b]* Mein-Vorstellung sein": weil der (so sagende) eben ātman (ich, Selbst) ist, so existiert, weil das Selbst existiert, auch das Selbstische (ātmīya).

Antwort:

Wer auch ohne Ich-Vorstellung und ohne Mein-Vorstellung ist, der auch existiert nicht.

Wer einen von Ich-Vorstellung und Mein-Vorstellung Freien schaut, der schaut nicht. (XVIII. 3.)

Wer als frei von Ich-Vorstellung und Mein-Vorstellung bezeichnet wird, der auch existiert nicht; weil er ohne Ich-Vorstellung und Mein-Vorstellung sieht, infolge von falschem (viparīta) Sehen am geistigen Auge beschädigt (buddhi-nayana-upahata), sieht er die Dasheit (tattva) nicht.

Bei Innerem und Äußerem, wenn „Ich" und „Mein" geschwunden (kṣīṇa) ist,

Wird Annehmen (upādāna) vernichtet (nirudhyate); wenn das zerstört ist, ist Geburt (janman) zerstört. (XVIII. 4.)

Wenn so das Haften (abhiniveśa) am Inneren als dem Selbste (Ich, ātman), und das Haften am Äußeren als dem zum Selbst gehörigen („Mein", ātmiya) geschwunden ist (kṣīṇa), so vergehen die

vier Arten von Annehmen (upādāna); wenn diese vergangen sind, schwindet (kṣaya) das Dasein (bhava); wenn das Dasein geschwunden ist, schwindet Geburt (janman); das aber ist die Frucht der Erkenntnis (avabodha) der Dasheit (tattva) der Substanzlosigkeit (nairātmya) des Individuums (pudgala), das durch das Aufgeben (vihāya) der Verderbnisverhüllung (kleśa-āvaraṇa) unterschiedene (? prabhinna, tib. rab tu phye ba), mit dem Rest der Annahmen behaftete Erlöschen (sopadhi-śeṣa-nirvāṇa). Um jetzt das Mittel der Erreichung der Frucht der Erkenntnis der Dasheit (tattva) der Substanzlosigkeit der dharmas (Objekte), das durch Aufgeben der Verhüllung des Wahrnehmbaren (jñeya-āvaraṇa) unterschiedene, von dem Rest der Annahmen freie Erlöschen (nirupadhi-śeṣa-nirvāṇa) zu lehren, wird gesagt (ucyate):

> Durch Schwinden von Tat (karma) und Qualen (kleśa) ist Erlösung (mokṣa); durch Vorstellen (vikalpataḥ) von Tat und Qualen
>
> Werden diese aus Entfaltung (prapañcāt) entfaltet (prapañcita), durch Leerheit (śūnyatā) werden sie zerstört. (XVIII. 5.)

Weil hier Tat (karma) und [72 a] Qualen (kleśa) der Grund von Geburt sind, so ist durch deren Schwinden (kṣaya) Erlösung (vimukti) von Leid, d. i. mokṣa (Erlösung). Durch diese wird der Eintritt in das Element (dhātu) des mit dem Rest von skandha behafteten nirvāṇa (sopadhi-śeṣa-nirvāṇa) gelehrt. Diese Tat (karma) und Qualen (kleśa) entstehen nämlich aus Vorstellung (vikalpa, Unterscheidung); weil sie, wenn diese existiert (eig. existieren), entstehen. *[82a]* Diese Vorstellungen (vikalpa) entstehen aber aus Entfaltung (prapañca), weil sie aus der Entfaltung, die durch das Haften an der konventionellen Wahrheit gekennzeichnet ist (vyavahāra-satya-abhiniveśa-lakṣaṇāt prapañcāt), entstehen. Entfaltung (prapañca) aber wird durch Leerheit zerstört, weil sie durch die Erkenntnis (avabodha) des Merkmals (lakṣaṇa) der Substanzlosigkeit (nairātmiya) der dharmas (Objekte) zerstört wird. Hierdurch ist aber der Eintritt in das Element des von dem Reste der skandhas freien Erlöschens (nirupadhi-śeṣa-nirvāṇa-dhātu) gelehrt.

Einwand: Das Selbst (ātman) ist eben wirklich, weil vom Erhabenen das Selbst (ātman) als existierend verkündet (upavarṇita) worden ist.

Antwort:

„Selbst (ātman)" auch wird erkennen gelehrt, „Nicht-Selbst (anātman)" auch wird gelehrt.

Von den Buddhas wird aber Nichtsein von irgendwelchem Selbst und Nicht-Selbst gelehrt. (XVIII. 6.)

Die erhabenen (bhagavat) Buddhas, Kenner des Herzens (āśaya, Sinn) und der Rückstände (anuśaya) der lebenden Wesen (sattva), diese und jene zu Belehrenden (vineya) wahrhaftig (samyak) erschauend, lehren bei zu Unterweisenden (vineya), bei denen die Ansicht entsteht: „Diese Welt existiert nicht", „Die jenseitige (para) Welt existiert nicht", „Es gibt keine zufällige (aupapāduka [1]) Geburt lebender Wesen (sattva)", um deren Ansicht von anātman (Nicht-Selbst) zu widerlegen (pratiṣedhārtham), einesteils (eig. „auch") „ātman" kennen; bei zu Unterweisenden (vineya), bei denen die Ansicht entsteht: „Das ‚Selbst' (ātman) genannte, welches als Täter von guter und böser Tat (karma) und als Genießer von deren Frucht als Gebundener und als Erlöster gelehrt wird, existiert irgendwie (kaścit)", um deren Ansicht eines Selbstes zu widerlegen, lehren sie andererseits (eig. „auch") anātman (Nicht-Selbst). Den guten Schülern, welche die Gesamtheit guter Anlagen (eig. Wurzeln) zum Reifen gebracht haben (kuśala-mūla-sāmagrī-paripakva), fähig, den Strom des Daseins (bhava) zu durchqueren, [72 b] Behälter der Mitteilung des höchsten Sinnes (paramārtha-kathā-bhājana-bhūta), wird gelehrt: „Irgendwelches Selbst (ātman) und Nicht-Selbst (anātman) existiert nicht". Oder aber (athavā), bei anderer Überlegung, während einzelne Lehrer (tīrthika) annehmen, daß die Gestaltungen (saṃskāra), ohne Selbst (anātman), entweder *[82 b]* in jedem Augenblick mit Vergehen behaftet (prati-kṣaṇa-vinaśvara), oder in anderer Zeit befindlich (vyavasthita), falls sie ohne Selbst (ātman) sind, ohne Tat (karma) und Frucht sind, nehmen sie, sich fürchtend [2], einerseits (eig. „auch") ein Selbst (ātman) an. Andere, welche aus der Beweisführung (yukti): „Dies ist nur die Vereinigung von Leib, Sinnen und Geist (śarīra-indriya-buddhi-sāmagrī); hierin ist das aus Ursache und Frucht erschlossene (kalpita) Selbst (ātman) nicht an sich (svabhāvataḥ); bei diesen als lebende Wesen (sattva) gerechneten

---

[1] Vgl. Childers Pali dict. sub opapātiko.

[2] Fälschlich „ḥjig par gyur pa dag gis" statt „ḥjigs" etc.

Gestaltungen (saṃskāra), nicht bestimmt (aniṣṭhita), nicht festgestellt (asthāpita), ist auch nicht Wandern (saṃsāra) angängig" durch Beziehung von Ursache und Folge verblendet sind (hetu-phala-sambandha-mohita), lehren andrerseits (eig. „auch") „anātman (Nicht-Selbst)". Die erhabenen Buddhas aber, alle dharmas (Objekte) erkennend, unmittelbar wahrnehmend (aparokṣa), lehren das Nichtsein von irgendwelchem Selbst (ātman) und Nichtselbst (anātman).

Einwand: Wenn (eig. „was") gesagt wird: „Die Entfaltung (prapañca) wird durch Leerheit zerstört", was ist da für ein Beweisgrund (yukti)?

Antwort:

Das zu Benennende ist beseitigt (nivṛtta, widerlegt).

Dadurch, daß die durch Wörter zu benennenden Dinge (artha), Krug, Tuch, Wagen usw. durch Leerheit geschaut werden, wird die Entfaltung (prapañca) zerstört. Durch die Vorstellung von zu Benennendem entsteht aus Übertragung (adhyāropa) unermeßliche (aprameya) Entfaltung (prapañca), die ihrem Wesen nach Benennung ist (abhidhānātmaka); die durch Wesensabsonderung (? svabhāva-praviveka, tib. ṅo bo ñid rab tu dben pa) gekennzeichnete Leerheit wie den ākāśa (Raum) durch das Verfahren des Nichtvorstellens (asākṣātkriyā-vidhinā) sich vorstellend, sieht er alle Dinge (bhāva) als nicht-benennbar (anabhidhātavya); weil die mit Benennung identische (abhidhānātmaka) Entfaltung (prapañca) zerstört ist.

Wenn (gefragt wird), wie ferner dieses zu Bezeichnende entfernt wird (nivartate), so wird geantwortet:

Durch Entfernung des Gegenstandes des Denkens (citta-gocara).

Durch das Schauen der Gegenstände des Denkens, Erscheinung (rūpa) usw., als ohne An-sich-Sein (asvabhāvatvena) wird das zu Benennende entfernt; weil dieses auch [73 a] im höchsten Sinne nicht erreicht wird. Wenn hier *[83 a]* das der Wahrhaftigkeit entsprechende (yathābhūta) Schauen erreicht ist, (und) bei Entfernung des zu Benennenden die Erkenntnis des höchsten Sinnes (paramārtha-jñāna) erreicht ist, wird der Gegenstand (eig. Weidegebiet) des Denkens (citta-gocara) entfernt.

Wenn (gefragt wird), wie ferner dieses Gebiet des Denkens (citta-gocara) entfernt wird, so wird geantwortet:

Die nicht entstandene und nicht vergangene Objektivität (dharmatâ) ist dem nirvâṇa gleich. (XVIII. 7.)

Durch die Erkenntnis, daß die unentstandene und nicht zerstörte (niruddha) Objektivität (dharmatâ) des Gedankenbereiches (cittagocara), rûpa (Erscheinung) usw., dem nirvâṇa gleich ist, wird der Gedankenbereich beseitigt (nivṛtta).

Einwand: Wenn im höchsten Sinne aller Dinge (bhâva) Beschaffenheit als unentstanden und nicht zerstört (anutpanna-aniruddha-dharmatâ) dem nirvâṇa gleich ist, wie ist das Verfahren der weltüblichen Lehre (loka-vyavahâreṇa nirdeśa-vidhi)?

Antwort:

Alles ist tatsächlich (tathya), ist nicht-tatsächlich, ist tatsächlich und nicht-tatsächlich,

Ist weder tatsächlich noch nicht-tatsächlich: das ist die den Buddhas gemäße Lehre. (XVIII. 8.)

„Alles ist tatsächlich", weil die Sinnesgebiete (âyatana) wie Auge usw. und die Gegenstände (viśaya) wie rûpa (Erscheinung, Stoff) usw. mit der gewöhnlichen Wahrheit (vyavahâra-satya) nicht im Widerspruch sind. „Ist nicht-tatsächlich", weil im höchsten Sinne (paramârthena) das abhängig Entstandene (pratîtya-samutpanna) wie ein Trug seinem An-sich-Sein nach (svabhâvât) nicht erreicht wird; weil es nicht so, wie es erscheint, ist. „Ist nicht tatsächlich und nicht-tatsächlich", weil mit Hinsicht (apekṣatvât) auf das Verfahren (vidhi) beider Wahrheiten. „Ist weder tatsächlich noch nicht-tatsächlich", weil zur Zeit der vollendeten Einsicht (abhisamaya-kâle) die Yogins überall (sarvathâ) aller dharmas (Objekte) Dasheit (tattva, schlechthinige Beschaffenheit) nicht vorstellen.

Oder aber (athavâ) „Alles ist tatsächlich": Durch den Erhabenen sind zum Zwecke des Aufgebens (prahâṇârtham) der Qualenumhüllung (kleśa-âvaraṇa) die inneren und äußeren Sinngebiete (âyatanas) als frei von Ich (âtman) und Mein (âtmîya) gekennzeichnet (und) bewegungslos (acala) zu wissen (veditavya) gelehrt worden. „Ist nicht-tatsächlich": weil das durch Bewußtsein (vijñâna) gekennzeichnete (lakṣaṇa) Selbst (âtman) durch das Verbundensein mit Selbst (âtma-anugatatvât), und [73 b] weil zum Selbst Gehöriges ist (âtmîya-bhâvât), als Täter bezeichnet wird, *[83b]* ist Hören (śravaṇa), Denken (manana, cintanâ), Ausüben (bhâvanâ). „Ist tatsächlich und nicht-tatsächlich": ist mit Hinsicht auf den weltlichen und lehr(haften)

Gebrauch (loka-śāstra-vyavahāra-apekṣaṃ). „Ist weder tatsächlich noch nicht-tatsächlich“: weil nach dem Verfahren des höchsten Sinnes (paramārtha-vidhinā) alle dharmas (Objekte) ohne Entstehen sind (und) zum Gegenstand (viśaya) der Erkenntnis (jñāna) mit Überlegung und ohne Überlegung (savikalpa-avikalpa) werden, so ist, was nach Art der Dinge (bhāva-vidhinā) als nicht-tatsächlich vorgestellt wird und was als tatsächlich vorgestellt wird, nicht so. „Das ist Buddhalehre“: Das Lehrverfahren (śāsana-pravṛtti), um durch diese vier Arten von Sätzen (krama, eig. Schritt) das Ziel (artha) der lebenden Wesen (sattva) völlig (samyak) zu erreichen, ist des erhabenen Buddha Lehre. Hierdurch wird den mannigfaltigen (bahuprakāra) Scharen von Schülern (śiṣya), entsprechend (vaśena) den Fähigkeiten (indriya, eig. Sinn), dem Verstand (āśaya), den Rückständen (anuśaya) und der Zeit, der Weg zum Himmel und völliger Befreiung (svargāpavarga-mārga) ohne Verkehrtheit (aviparīta) durch gemäße Lehre (anuśāsanena) gelehrt.

Einwand: Welches ist das Kennzeichen der Dasheit (tattvalakṣaṇa)?

Antwort:

> Nicht von anderem abhängig (eig. von anderem aus erkannt), still (erloschen, śānta), durch Entfaltungen (prapañca) nicht entfaltet,
>
> Ohne Unterscheidung, nicht vielheitlich, das ist das Kennzeichen der Lehre. (XVIII. 9.)

„Von anderm aus nicht erkannt werdend“: von anderem aus wird es nicht erkannt; ohne Überlieferung (āgama) selbst offenbar werdend, durch sich selbst selbst gewußt werdend (tib. bdag ñid kyis raṅ rigs par bya ba, svayam adhigantavya): das ist der Sinn. „Still“: weil ohne An-sich-Sein (svabhāva) (und) weil es in dem Gebiete (deśa) der Wesensunterschiede (svabhāva-viśeṣa) nicht Gegenstand (eig. Bereich, gocara, viśaya) der Unterscheidung (vikalpa) ist. „Durch Entfaltungen nicht entfaltet“: weil die durch Gerede (abhilapanatā) gekennzeichnete Entfaltung beruhigt ist (upaśamāt). „Ohne Unterscheidung (nirvikalpa)“: weil infolge von Nicht-Erscheinen (anābhāsatvena) nicht unterschieden wird: „Dieses und Jenes“. „Nicht vielheitlich (anānārtha)“: [74a] da die Beschaffenheit der Objekte (dharmatā) von einem Geschmack ist (ekarasatvāt), ist kein Unterschied der Bedeutung (artha-bheda).

Oder (athavā): Weil Unterscheidung *[84a]* nicht ist, deshalb wird durch Entfaltungen nicht entfaltet. Weil durch Entfaltungen nicht entfaltet wird, deshalb ist Stille (śānta). Weil Stille ist, deshalb ist nicht Vielheit (anānārtha). Weil Vielheit nicht ist, deshalb wird nicht von anderem aus erkannt (a-para-pratyaya): so wird die Bedeutung (paryāya) durch Worte erläutert.

Das ist das Kennzeichen der Dasheit (tattva). Ein anderes Kennzeichen der Dasheit (tattva) ist dieses:

> Wenn etwas abhängig von etwas entsteht, so ist es nicht eben dieses,
>
> Auch ist es nicht davon verschieden; deshalb ist es nicht abgeschnitten, auch nicht ewig. (XVIII. 10.)

Wenn so etwas abhängig von etwas entsteht, so ist es weder eben dieses, noch ist es davon verschieden; daher ist es weder abgeschnitten noch ewig. Durch diese Überlegung (kalpanā) wird es als nicht-einheitlich, als nicht-vielheitlich, als nicht-abgeschnitten und als nicht-ewig gelehrt.

> Nicht-einheitlich, nicht-vielheitlich, nicht-abgeschnitten, nicht-ewig:
>
> Das ist des Buddha, des Weltbeherrschers, Lehr-Ambrosia. (XVIII. 11.)

So ist das den Weg zum Himmel (svarga) und höchster Vollendung (apavarga) eröffnende Nicht-Einheitliche, Nicht-Vielheitliche, Nicht-Abgeschnittene, Nicht-Ewige die äußerst tiefe Wahrheit des höchsten Sinnes (atigambhīra-paramārtha-tattva), die Ursache (kāraṇa) der Erreichung der Stufe (pada) der Lehr-Ambrosia (śāsanāmṛta) des Weltbeherrschers, des erhabenen Buddha.

> Wenn vollendete Buddhas (sambuddha) nicht erstehen, die Hörer (śrāvaka) auch schwinden,
>
> Dann tritt aus Beziehungslosigkeit (asaṃsarga) die Kenntnis (jñāna) der Einzelbuddhas (pratyeka-buddha) hervor. (XVIII. 12.)

Wenn die Hörer (śrāvaka) sich nicht bemühen (abhyasta), so ist entweder ein Nicht-Entstehen von vollendeten Buddhas (sambuddha), oder ein Schwinden der Hörer (śrāvaka); wenn dann auch Beziehungslosigkeit vorhanden ist, so entsteht infolge von deren vorangehenden Bemühung der Einzelbuddhas Wissen (pratyekabuddha-jñāna), von anderem [74b] unabhängig (a-para-pratyaya, eig. von

anderem aus nicht zu erkennen), lediglich aus Abhängigkeit von Nicht-Beachten (anupāsanā-mātra-pratyayāt). Deshalb ist diese Ambrosia (amṛta) der Lehre, weil sie für die Erreichenden (sādhaka) in diesem und *[84 b]* im späteren Leben (janman) das Erreichen der Stufe (pada) des amṛta bewirkt, durch die für sich selbst Gutes Wünschenden vermittelst des Seiles des Denkens (citta) zu erreichen.

Des von dem Lehrer, dem ehrwürdigen Nāgārjuna, verfaßten Mādhyamika-Kommentars Akutobhayā der als die Prüfung von Selbst (ātman) und Objekt (dharma) bezeichnete

Achzehnte Abschnitt.

Neunzehnter Abschnitt.

Die Zeit (kāla).

Einwand: Die Zeit existiert; sie auch wird mit Beziehung (sāpekṣika) erreicht, das Gegenwärtige und Zukünftige mit Beziehung (apekṣya) auf das Vergangene, das Vergangene und Zukünftige mit Beziehung auf das Gegenwärtige, das Gegenwärtige und das Vergangene mit Beziehung auf das Zukünftige. So sind auch Oberes (uttama), Unteres (adhama) und Mittleres (madhyama) usw. und Dinge (bhāva) wie Eines usw. nach dieser Methode (krama) zu verstehen.

Antwort:

Wenn Gegenwärtiges und Zukünftiges von Vergangenem abhängig wären,
So wären Gegenwärtiges und Zukünftiges in vergangener Zeit. (XIX. 1.)

Wenn gegenwärtige und zukünftige Zeit von vergangener Zeit abhängig wären, so würden die gegenwärtige und die zukünftige Zeit in der vergangenen Zeit sein. Weshalb? Weil, wenn diese beide in jener wären, Abhängigkeit möglich wäre. Da das auch nicht zutrifft, deshalb ist es nicht richtig, wenn gesagt wird: „Die gegenwärtige und die zukünftige Zeit werden von vergangener Zeit abhängig erreicht".

Einwand: Gegenwärtiges und Zukünftiges existieren nicht in der vergangenen Zeit, vielmehr werden sie abhängig von dieser erreicht.

Antwort:

Wie wären Gegenwärtiges und Zukünftiges von jener abhängig,
Wenn Gegenwärtiges und Zukünftiges nicht in jener wären? (XIX. 2.)

[75a] Wenn Gegenwärtiges und Zukünftiges nicht in jener vergangenen Zeit wären, wie könnten gegenwärtige und zukünftige Zeit, ohne in jener zu sein, *[85a]* von jener abhängig sein? Weshalb?

Weil nur, wenn sie zu dreien (tridhā) vereinigt sind (sāmagryām), Abhängigkeit (apekṣā) angängig ist.[1]

Einwand: Gegenwärtiges und Zukünftiges werden eben von Vergangenem unabhängig erreicht.

Antwort:

> Von Vergangenem unabhängig werden diese beide auch nicht erreicht.

Von vergangener Zeit unabhängig auch werden die zwei Zeiten der Gegenwart und der Zukunft nicht von sich selbst aus (svataḥ) erreicht.

> Deshalb existieren auch nicht das Gegenwärtige und das Zukünftige. (XIX. 3.)

Weil so, da Gegenwärtiges und Zukünftiges nicht in vergangener Zeit existieren, sie nicht als abhängig möglich sind, diese beiden auch nicht unabhängig von Vergangenem erreicht werden, deshalb existieren auch nicht gegenwärtige und zukünftige Zeit.

> Auf eben diese Weise (krama) sind auch die übrigen zwei umgekehrt (parivartaka),
>
> Oberes, Unteres, Mittleres usw., Eines usw. zu verstehen. (XIX. 4.)

Durch eben diese Art von Methode (Verfahren, krama), sind umgekehrt die zwei übrigen Zeiten, Oberes, Unteres, Mittleres usw., eines, zwei, viele usw. auch zu verstehen.

Einwand: Die Zeit existiert eben auch unabhängig, weil sie mit den (Zeit)maßen eines kṣaṇa (8/5 Sek.), lava (8/5 Min.)[1] muhūrta (48 Min.)[1], Nacht, Tag, pakṣa (Halbmonat), Monat (māsa), Jahreszeit (ṛtu), Halbjahr (tib. nur ba, ayana), Jahr (saṃvatsara) usw. behaftet ist.

Antwort:

> Unstäte (asthita) Zeit wird nicht erfaßt; da irgendwelche zu erfassende Zeit
>
> Nicht stät (sthita) ist, wie wird nicht erfaßte Zeit wahrgenommen? (XIX. 5.)

Bei einem unstäten Ding wird nicht irgendwie Zeit erfaßt; irgendein von dem Dinge (bhāva) verschiedener dharma (Objekt), durch welchen [75 b] diese Zeit in ihrem An-sich-Sein (svabhāva) zu erfassen wäre, existiert auch nicht als stäter (sthita); *[85b]* wie

---

[1] Über diese Zeitmaße vgl. Abhidharma-kośa III. 87, 88.

wird daher eine nicht erfaßte Zeit wahrgenommen? Deshalb ist nicht irgendwelcher „Zeit" genannte Zustand (bhāva) angängig.

Einwand: Es existiert doch Zeit; da die Vorstellungen (kalpanā) „früher", „später", „ungleichzeitig", „lange", „kurz" usw. existieren.

Antwort:

> Wenn Zeit von Sein (bhāva) abhängig ist, wo ist Zeit ohne Sein?
>
> Wenn irgendwelches Sein nicht existiert, wo wird Zeit sein? (XIX. 6.)

Wenn Zeit abhängig von Sein ist, wie (eig. wo) wird Zeit ohne ein Sein (bhāva) sein? Weshalb? Weil schon gelehrt ist: „Irgendwelches Sein (Ding) ist nicht angängig". Wenn nicht irgendwelches Sein existiert, woher wird Zeit sein? Wie ein Feuerrad (alāta-cakra).

Des von dem Lehrer, dem ehrwürdigen Nāgārjuna, verfaßten Mādhyamika-Kommentars Akutobhayā der als die Prüfung der Zeit bezeichnete

Neunzehnte Abschnitt.

Zwanzigster Abschnitt.

Grund und Folge (hetu-phala).

Einwand: Die Zeit existiert eben, weil die Folge (phala) aus Zeit und der Vereinigung von Grund und Bedingung (hetu-pratyaya-sāmagrī) erreicht wird. Daher ist sowohl die Vereinigung (sāmagrī) als auch die hieraus entstandene Folge.

Antwort:

Wenn die Folge aus der Vereinigung von Grund und Bedingungen entsteht
Und in der Vereinigung existiert, wie entsteht sie aus der Vereinigung? (XX. 1.)

Wenn aus der Vereinigung von Grund und Bedingungen die Folge entstände, (und) in dieser Vereinigung diese Folge existierte, wie würde diese existierende Folge aus dieser Vereinigung entstehen? Das ist nicht richtig (yukta). Weshalb? Weil Entstehen eines Existierenden nicht angängig ist.

Einwand: Wenn auch in der Vereinigung von Grund und Bedingungen die Frucht (phala) nicht existiert, so entsteht sie doch daraus.

Antwort:

Wenn die Folge aus der Vereinigung von Grund und Bedingungen entsteht
(Und) in der Vereinigung nicht existiert, wie [76 a] entsteht sie aus der Vereinigung? (XX. 2.)

Wenn aus der Vereinigung von Grund und Bedingungen *[86 a]* die Folge entstände, (und) in dieser Vereinigung diese Folge nicht existierte, wie würde diese nicht existierende Folge aus dieser Vereinigung entstehen? Das ist nicht richtig. Weshalb? Weil Entstehen von Nicht-Existierendem nicht angängig ist. Ferner:

Wenn in der Vereinigung von Grund und Bedingungen die Folge existierte,

So würde sie in der Vereinigung erfaßt werden; in der Vereinigung wird sie (aber) nicht erfaßt. (XX. 3.)

Wenn in der Vereinigung von Grund und Bedingungen diese Folge existierte, so würde diese in dieser Vereinigung existierende Folge, wie durch das Auge rūpa (visuelle Erscheinung) gesehen wird, durch den Verstand (manas) die Objekte (dharma) erfaßt werden usw. (tib. bar dag, eig. „bis einschließlich“), erfaßt werden können. Da sie in der Vereinigung nicht erfaßt wird, deshalb ist (der Satz): „In der Vereinigung existiert diese Folge“ nicht richtig. Ferner:

Wenn in der Vereinigung von Grund und Bedingungen die Folge nicht existierte,

So wären die Gründe (Ursachen) und die Bedingungen den Nicht-Grund-und-Bedingungen gleich. (XX. 4.)

Wenn in der Vereinigung von Grund und Bedingungen diese Folge nicht existierte, so wären die Gründe und Bedingungen den Nicht-Grund-und-Bedingungen gleich; das ist aber nicht erwünscht. Deshalb ist (der Satz): „In der Vereinigung nicht existierende Folge entsteht“ nicht richtig.

Einwand: Da der Grund, nachdem er den Grund zur Folge abgegeben hat, vergeht, deshalb ist, wenn auch in der Vereinigung die Folge nicht existiert, die Folge mit Grund behaftet, (und daher) sind auch nicht die angeführten Fehler.

Antwort:

Wenn der Grund, nachdem er der Folge den Grund abgegeben hat, verginge,

So wäre des abgegebenen und des vergangenen Grundes zweifaches Wesen (ātmadvaya). (XX. 5.)

Wenn der Grund, nachdem er der Folge den Grund abgegeben hat, verginge, so wäre, was abgegeben ist, und was vergangen ist, zweifaches Wesen des Grundes, (und daher) [76 b] ist das auch nicht *[86 b]* zutreffend. Deshalb ist (der Satz): „Nachdem der Grund den Grund zur Folge abgegeben hat, vergeht er“ nicht richtig.

Einwand: Wenn auch der Grund, nachdem er den Grund zur Folge abgegeben hat, nicht vergeht, so entsteht unmittelbar nach (anantaram) dem Vergehen des Grundes die Folge.

Antwort:

Wenn der Grund, ohne der Folge den Grund abgegeben zu haben, verginge,

So wäre die nach dem Vergehen des Grundes entstandene Folge ohne Grund. (XX. 6.)

Wenn der Grund, ohne der Folge den Grund abgegeben zu haben, verginge, so wäre die nach dem Vergehen des Grundes entstandene Folge ohne Grund, (daher) ist das nicht erwünscht. Deshalb ist (der Satz): „Der Grund vergeht, ohne den Grund zur Folge abgegeben zu haben" nicht richtig.

Einwand: Die Folge entsteht gleichzeitig mit der Vereinigung.

Antwort:

Wenn zusammen mit der Vereinigung die Folge auch entstände,
So würde das Erzeugende und das Erzeugte zu einer Zeit zutreffen. (XX. 7.)

Wenn die Vereinigung und die Folge eben zusammen entständen, so würde das Erzeugende, nämlich die Vereinigung, mit dem Erzeugten, nämlich der Folge, wie Vater und Sohn, zu einer Zeit entstehen, das ist aber nicht erwünscht. Deshalb ist (der Satz): „Die Folge entsteht zusammen mit der Vereinigung" nicht richtig.

Einwand: Die Folge existiert vor der Vereinigung; sie wird später durch die entstandene Vereinigung entfaltet (abhivyajyate, offenbart), wie durch das Licht der Krug.

Antwort:

Wenn vor der Vereinigung die Folge entstanden wäre,
So würde, obwohl Grund und Bedingungen nicht existieren, die Folge grundlos entstehen. (XX. 8.)

Wenn vor der Vereinigung die Folge entstanden wäre, so würde ohne Grund und Bedingungen die Folge grundlos entstehen; das ist aber nicht erwünscht, weil ein großer Fehler zutreffen würde (prasaṅgāt). Deshalb ist (der Satz): „Die Folge existiert *[87 a]* vor der Vereinigung" [77 a] nicht richtig.

Einwand: Der Grund, ohne das Wesen (svabhāva) des Grundes aufzugeben (aprahāya), verharrt (sthita) nach seinem Vergehen als Wesen der Folge (phala-ātmatvena). Aus der Veränderung (pariṇāma) des Grundes wird die Folge herbeigeführt (eig. erreicht, sidhyati).

Antwort:

Wenn nach dem Vergehen des Grundes in der Folge der Grund wanderte,

So würde der vorher entstandene Grund wiederum entstehen. (XX. 9.)

Wenn der Grund, ohne das Wesen des Grundes aufgegeben zu haben, nach dem Vergehen als Wesen der Folge verharrte (sthita), und der Grund infolge von Veränderung als Folge erreicht würde[1], so würde, wenn auch der Grund wanderte, er nicht entstehen. Ferner würde hier von dem zweifach vorgestellten Grunde, dem zusammen entstandenen und dem früher entstandenen, der früher entstandene Grund auch nochmals entstehen.

Einwand: Die Folge, vorher existierend, wird durch den vergangenen Grund erzeugt.

Antwort:

Wie erzeugt Vergangenes, Untergegangenes, erzeugte Folge?

Auf welche Weise würde vergangener (niruddha), untergegangener (astaṃgata) Grund (schon) erzeugte Folge erzeugen?

Einwand: Vorher existierende Folge wird eben durch verharrenden (sthita) Grund erzeugt.

Antwort:

Wie würde auch ein mit Folge verbundener (tib. hbrel pa, vṛta, umhüllt) Grund verharrend (sthita) erzeugen? (XX. 10.)

Auf welche Weise (vidhi) würde ein mit Folge verbundener, dauernder Grund auch Folge erzeugen?

Einwand: Der nicht mit Folge verbundene Grund erzeugt Folge.

Antwort:

Wenn er aber nicht mit Folge verbunden ist, welche Folge sollte er erzeugen?

Wenn aber der Grund nicht mit Folge verbunden ist, welche Folge würde er erzeugen? Weshalb? Weil (noch) nicht entstandene Folge, vorher nicht existierend, nicht mit Grund verbunden ist. Ferner:

Die Folge sehend und nicht sehend, erzeugt der Grund nicht die Folge. (XX. 11.)

Indem der Gesichtssinn (cakṣur-indriya) der Grund des Gesichtsbewußtseins [77b] (cakṣur-vijñāna) ist, so erzeugt jener entweder

---

[1] Nach der Peking-Ausg.; Potala-Ausg.: „zur Folge würde“.

[87 b] durch Sehen von rūpa (visuelle Erscheinung) das Gesichtsbewußtsein, oder ohne zu sehen erzeugt er es. Beides auch ist nicht angängig. Wenn (gefragt wird): Weshalb? Weil bei Sehen Zwecklosigkeit wäre, und bei Nichtsehen Beziehungslosigkeit wäre.

Einwand: Durch den Grund wird eben die Folge erzeugt, weil er Grund der Folge ist.

Antwort:

Wenn der Grund die Folge erzeugte, so würde er sie durch Zusammentreffen (saṃgamana, tib. phrad pa) erreichen. Zusammentreffen von Folge und Grund ist aber niemals angängig. Weshalb?

Zusammentreffen von vergangener Folge mit vergangenem,
(noch) nicht entstandenem, entstandenem Grund
Ist niemals vorhanden. (XX. 12.)

Zusammentreffen (saṅgati) vergangener Folge mit vergangenem und (noch) nicht entstandenem Grund existiert nicht irgendwann; da von Vergangenem und (noch-) nicht-Vergangenem (d. i. Zukünftigem) Folge und Grund nicht existieren. Zusammentreffen von vergangener Folge mit entstandenem Grund auch existiert nicht, weil die Folge nicht existiert.

Zusammentreffen von unentstandener Folge mit unentstandenem, vergangenem, entstandenem Grund
Ist niemals vorhanden. (XX. 13.)

Zusammentreffen von (noch) nicht entstandener Folge mit (noch) nicht entstandenem und vergangenem Grund ist niemals vorhanden, weil vergangene und zukünftige (noch nicht vergangene) Folge und Grund nicht existieren. Zusammentreffen von nicht entstandener Folge mit nicht existierendem (sic!) Grund ist niemals vorhanden, weil Folge nicht existiert.

Zusammentreffen von entstandener Folge mit entstandenem, (noch) nicht entstandenem, vergangenem Grund
Ist niemals vorhanden. (XX. 14.)

Zusammentreffen von entstandener Folge mit entstandenem Grund ist niemals vorhanden, weil es ein Widerspruch (pratiṣedha) ist, daß beide, Grund und Folge, zu einer Zeit entstehen.

Zusammentreffen von entstandener Folge mit (noch) nicht entstandenem und vergangenem Grund auch ist niemals vorhanden, weil Gründe von Vergangenem und Zukünftigem nicht Gründe sind. So ist [78a] Zusammentreffen von Grund und Folge der drei

Zeiten *[88a]* niemals vorhanden; deshalb ist, was gesagt wird: „Der Grund erzeugt die Folge, weil (er) Grund und Folge ist", nicht richtig.

> Wenn Zusammentreffen nicht existiert, wie erzeugt der Grund die Folge?

Wegen Nichtvorhandenseins.

> Wenn auch Zusammentreffen existiert, wie erzeugt der Grund die Folge? (XX. 15.)

Wegen Vorhandenseins. Den Grund ferner zum Gegenstand machend (adhikṛtya, eig. überordnend), prüft (er) in anderer Weise (paryāya).

> Wenn der Grund an Folge leer ist, wie erzeugt er die Folge?

Weil er an Folge leer ist; wie z. B. ein davon Verschiedenes.

> Wenn der Grund an Folge nicht leer ist, wie erzeugt er die Folge? (XX. 16.)

Weil er an Folge nicht leer ist; wie z. B. Eigensein von Korn. Ferner die Folge zum Gegenstand machend (adhikṛtya), prüft (er) in anderer Weise.

> Nicht-leere Folge wird nicht entstehen, nicht-leere wird nicht-vergehen;
> Diese nicht-leere wird nicht vergangen und auch nicht entstanden sein. (XX. 17.)

Vor dem Entstehen leer an Eigensein (svabhāva, Wesen) von Folge, wird die Folge nicht entstehen und vergehen. Weshalb? Weil sie durch ihr eigenes Wesen (svātmatvena) festgestellt (vyavasthita) ist. Wenn deshalb angenommen wird, daß die Folge vor dem Entstehen an Eigensein von Folge nicht leer ist, so ist das, weil sie wegen ihres Ewigseins nicht vergangen und nicht entstanden sein würde (prasaṅgāt), nicht erwünscht. Bei Folge ist die Eigenschaft (dharmitva) des Entstehens und Vergehens erwünscht (iṣṭa).

> Wie sollte Leeres entstehen? wie sollte Leeres vergehen?
> Das Leere auch trifft als unvergangen und unentstanden zu. (XX. 18.)

Die Folge, vor (ihrer) Entstehung an Wesen (ātmatva) der Folge leer, wird nicht entstehen und vergehen. Weshalb? Weil sie [78b] durch *[88b]* eigenes Wesen (svātmatvena) nicht festgestellt ist. Weil

deshalb die Folge, wenn sie vor dem Entstehen als leer an Wesen der Folge angenommen wird (parikalpyamāne), nicht existiert, so ist das auch, weil sie sich als unvergangen und unentstanden ergeben würde (prasaṅgāt), nicht erwünscht; denn die Folge ist als mit Entstehen und Vergehen vereigenschaftet erwünscht. Ferner: Grund und Folge, weder als identisch noch als verschieden zum Gegenstand gemacht (adhikṛtya), wird in anderer Weise geprüft.

Einheit von Grund und Folge ist niemals angängig;
Verschiedenheit von Grund und Folge ist niemals angängig. (XX. 19.)

Wenn (gefragt wird), welcher Fehler wäre:

Wenn Grund und Folge eines wären, so wären Erzeugendes und Erzeugtes eines;
Wenn Grund und Folge verschieden wären, so wäre Grund und Nicht-Grund gleich. (XX. 20.)

So sind Grund und Folge als eines und verschiedenes nicht angängig. Ferner: Sein und Nichtsein (astitva-nāstitve) des Wesens (svabhāva) der Folge, zum Gegenstand gemacht (adhikṛtya), wird in anderer Weise geprüft.

Wenn die Folge ihrem Wesen nach (svabhāva) existiert, wie wird sie durch den Grund erzeugt?

Weil das das Wesen der Folge ausmachende (eig. seiende) Entstehen auch im gewöhnlichen Sinne (vyavahāra) schwer zu lehren ist.

Wenn die Folge ihrem Wesen nach nicht existiert, wie wird sie durch den Grund erzeugt? (XX. 21.)

Weil bei nicht an sich (svabhāvataḥ) existierender Folge das Entstehen auch im gewöhnlichen Sinne schwer zu lehren ist. So kann ihrem Wesen nach existierende und nicht existierende Folge nicht durch Grund erzeugt werden.

Wenn Entstehen nicht existiert, dann trifft Kausalität (hetutva) nicht zu.

Da durch irgendwelchen Grund die Folge nicht erzeugt wird, trifft Kausalität nicht zu.

Einwand: Der Grund erzeugt eben die Folge, weil gesagt wird: „Diese Folge dieses Grundes".

Antwort:

Wenn Kausalität (hetutva) nicht existiert, wessen wird Folge sein? (XX. 22.)

Wenn der die Folge erzeugende Grund nicht existiert, wessen wird diese Folge sein? Deshalb ist der Satz: „Der Grund erzeugt [79a] die Folge, weil gesagt wird: «Diese *[89a]* Folge dieses Grundes»" nicht richtig.

Einwand: Wenn auch aus dem bloßen Grunde die Folge nicht erreicht wird, so wird im Erfassen der Vereinigung [1] die Folge erreicht. Da die Zeit auch ein Teil der Vereinigung (sāmagrī) ist, deshalb existiert die aus der Vereinigung erzeugte Folge.

Antwort:

> Wenn, was Vereinigung von Gründen und Bedingungen ist, dadurch
> Selbst sie selbst nicht erzeugt wird, wie sollte sie Folge erzeugen? (XX. 23.)

Wenn angenommen wird, daß die Vereinigung von Grund und Bedingungen Folge erzeugt, so wird durch diese selbst nicht sie selbst erzeugt. Wenn (gefragt wird): Weshalb? Weil die Vereinigung nicht dinglich existiert (avastutvāt). (Wenn) so die Vereinigung nicht sich selbst erzeugt, wie erzeugt sie die Folge? Da sie selbst nicht erreicht wird. Oder (athavā), da, weil Entstehen der Folge auf alle Arten nicht angängig ist, deren Vereinigung auch nicht existiert, wie wird dadurch die Folge erzeugt? Da die Folge nicht existiert.

> Deshalb existiert nicht die aus Vereinigung gewirkte und die aus Nicht-Vereinigung gewirkte Folge.

Weil so die durch sich selbst nicht entstandene Vereinigung nicht erreicht wird, deshalb existiert nicht die aus Vereinigung gewirkte Folge. Wenn die aus Vereinigung gewirkte Folge nicht angeht, dann ist, weil aus Nicht-Vereinigung gewirkte Folge grundlos auch nicht angängig ist, aus Nicht-Vereinigung gewirkte Folge auch nicht vorhanden.

Einwand: Die Vereinigung existiert reell (vastutvena), weil sie von ihren Teilen nicht verschieden ist.

Antwort:

> Wenn die Folge nicht existiert, woher ist die Vereinigung von Bedingungen? (XX. 24.)

Weil die Folge ohne Entstehen ist und nicht reell existiert, [79b] woher existiert deshalb die Bedingungen-Vereinigung (pratyaya-

[1] Peking ed. „tshogs pa rñed na", Potala ed. „tshogs pa ñid na".

sāmagrī)? Was da gesagt ist: „Die Vereinigung existiert reell, weil sie *[89b]* von ihren eigenen Teilen nicht verschieden ist", ist nicht richtig. Wie verbrannter Same.

Des von dem Lehrer, dem ehrwürdigen Nāgārjuna, verfaßten Mādhyamika-Kommentars Akutobhayā der als die Prüfung von Grund und Folge bezeichnete

Zwanzigste Abschnitt.

Einundzwanzigster Abschnitt.

Werden und Vergehen (sambhava-vibhava).

Einwand: Zeit usw. existieren doch, weil sie Grund (hetu) von Werden und Vergehen sind.

Antwort:

Vergehen existiert nicht ohne oder mit Werden (Entstehen).

Vergehen ist nicht ohne Entstehen oder mit Entstehen. Aus welchem Beweisgrund (yukti)?

Antwort: Wenn das Vergehen ohne Entstehen wäre, so würde es unabhängig von Entstehen grundlos (nirhetuka) erreicht werden; das ist aber nicht erwünscht. Deshalb existiert Vergehen nicht ohne Entstehen. Wenn Vergehen zusammen mit Entstehen existierte, dann auch, infolge von Getrennt-erreicht-werden (pṛthak-siddhatvāt), würde es grundlos entstehen. Da bei Getrennt-erreicht-werden die Annahme (kalpanā) eines Zusammen-existierens (sahabhāva) möglich ist, so ist das auch nicht erwünscht. Deshalb ist Vergehen auch nicht zusammen mit Entstehen.

Einwand: Wenn Vergehen nicht ohne oder mit Entstehen ist, so existiert eben doch Entstehen.

Antwort:

Entstehen ist nicht ohne oder mit Vergehen. (XXI. 1.)

Entstehen auch existiert nicht ohne Vergehen oder mit Vergehen. Aus welchem Grunde?

Antwort: Wenn Entstehen ohne Vergehen existierte, so wäre es ewig[1] und unveränderlich (avikāra). Da aber in der Welt irgendwelches Ewige und Unveränderliche nicht gesehen wird, so ist das nicht erwünscht. [80a] Deshalb existiert Entstehen nicht ohne Vergehen.

[1] Beide Ausgaben „brtag pa“ anstatt „rtag pa“.

Wenn Entstehen zusammen mit Vergehen *[90a]* existierte, auch dann würden zwei einander entgegengesetzte (paraspara-viṣama) Dinge (artha) an einem (sc. Ort) zu einer Zeit entstehen. Da es aber ein Widerspruch ist (virodhāt), daß die zwei entgegengesetzten Dinge (artha), Entstehen und Vergehen, an einem Gegenstand (Dinge, bhāva) zu einer Zeit entstehen, so ist das auch nicht erwünscht. Deshalb existiert Entstehen auch nicht zusammen mit Vergehen. Ferner, wie die den Stand (avasthā) des dharma (Lehre) Kennenden sagen, wenn Entstehen zusammen mit Vergehen wäre, dann würde zu aller Zeit Entstehen vergehen (prasajyeta); daß aber Entstehen zu aller Zeit vergeht, ist nicht angängig. Wenn Entstehen zu aller Zeit verginge, so würde es nicht irgendwann andauern. Da aber angenommen (eig. gewünscht) wird, daß es auch andauert, so ist aus diesem Grund (yukti) auch Entstehen nicht ohne oder mit Vergehen. Ferner:

Wie würde Vergehen ohne Entstehen existieren?

Durch welchen Beweisgrund sollte Vergehen ohne Entstehen erreicht werden? Auf alle Weise (sarvathā) auch ist es nicht angängig. Wenn (gefragt wird), welches Beispiel (da ist):

Wie Tod (nicht) ohne Geburt, so ist Vergehen nicht ohne Entstehen. (XXI. 2.)

Wie Tod nicht ohne Geburt ist, so ist auch Vergehen nicht ohne Entstehen. Wenn hier (jemand) meint, daß, weil Vergehen ohne Entstehen nicht angeht, es zusammen mit Entstehen sei, so wird geantwortet:

Wie wird Vergehen zusammen mit Entstehen existieren?

Durch welchen Beweisgrund wird zu erreichen sein, daß Vergehen zusammen mit Entstehen existiert? Auf alle Arten (sarvathā) auch ist es nicht erwünscht. Wenn (gefragt wird), welches Beispiel (dafür da ist):

Wie Tod und Geburt zu einer Zeit nicht existieren. (XXI. 3.)

Wie Tod nicht gleichzeitig mit Geburt ist, so ist auch [80b] Vergehen nicht gleichzeitig mit Entstehen.

Einwand: Wenn Vergehen nicht ohne oder mit Entstehen ist, *[90b]* so ist eben Entstehen ohne Vergehen.

Antwort:

Wie wäre Entstehen ohne Vergehen?

Durch welchen Beweisgrund wird Entstehen ohne Vergehen erreicht werden? In jeder Weise auch (sarvathā'pi) ist es nicht angängig. Weshalb?

Bei Dingen (bhāva) ist Nichtewigkeit niemals nicht. (XXI. 4.)

Weil sie deren Wesen ist (tad-ātma-bhāvāt), wie z. B. der Dinge eigenes Wesen (svātmabhāva). Wenn da (jemand) meint, daß, weil Entstehen ohne Vergehen nicht angängig ist, es zusammen mit Vergehen ist, so wird hier geantwortet:

Wie wäre Entstehen zusammen mit Vergehen?

Durch welchen Beweisgrund wird zu erreichen sein, daß Entstehen mit Vergehen zusammen ist? Auf alle Arten auch ist es nicht angängig. Wie was zum Beispiel?

Wie Geburt und Tod nicht als gleichzeitig wahrgenommen werden (vidyate). (XXI. 5.)

Wie Geburt nicht als gleichzeitig mit Tod existierend möglich ist (yujyate), so ist auch nicht möglich, daß Entstehen gleichzeitig mit Vergehen existiert.

Wie sollten die (zwei), welche nicht weder zusammen miteinander, noch nicht zusammen miteinander
Erreicht werden, erreicht werden? (XXI. 6.)

Weil, wenn so geprüft wird, Vergehen nicht ohne Entstehen oder zusammen mit Entstehen existiert, (und) Entstehen auch nicht ohne Vergehen oder mit Vergehen existiert, deshalb werden Entstehen und Vergehen nicht erreicht; wie werden daher diese auf andere Weise erreicht? So existieren nicht Entstehen und Vergehen. Wenn diese nicht existieren, woher sollten Zeit usw. existieren? Auch (heißt es) in der Śūnyatā-saptati[1]:

„Sein (bhāva) und Nichtsein [81 a] sind nicht zugleich, ohne Nichtsein ist nicht Sein;
Ewig wäre auch Sein Nichtsein, ohne Sein wäre Nichtsein nicht möglich.
Ohne Sein ist nicht Nichtsein, nicht von selbst, nicht von anderem;
Daher ist nicht Sein; *[91a]* wenn das nicht ist, ist nicht Nichtsein.

[1] Kār. 19—21; Tanjur mdo XVII. 28a (Ausg. Peking).

Wenn Sein ist, ist Ewig(keit) (śāśvata), wenn Nichtsein ist, ist Vernichtung (uccheda),

Wenn Sein ist, sind diese beiden, deshalb wird Sein nicht angenommen (abhyupagamyate)".

Einwand: Wenn das Sein (bhāva) auch mit dem Wesen des Vergehens behaftet ist, so vergeht es doch nicht unmittelbar nach (anantaram) dem Entstandensein. Indem es so unmittelbar nach dem Entstehen stehend wird, hierauf vergeht, deshalb ist Vergehen ohne Entstehen, Entstehen auch ohne Vergehen.

Antwort:

Im Schwinden (kṣaya) ist nicht Entstehen, im Nichtschwinden auch ist nicht Entstehen,

Im Schwinden ist nicht Vergehen, im Nichtschwinden auch ist nicht Vergehen. (XXI. 7.)

Was fortwährend vergeht, an jedes einzelnen Tages Augenblicken schwindet (pratidina-kṣaṇa-vinaśvara) (und) aufgelöst wird, das heißt „Schwinden". Wie der Zusammenhang (saṃtāna, prabandha) eines Flusses seinem Wesen (svabhāva) nach nicht erreicht wird, und weil hier die Vorstellung (kalpanā) des Entstehens nicht möglich ist, deshalb existiert nicht beim Schwinden Entstehen. Was ewig sich nicht ändert, durchaus (atyanta) nicht schwindend, sich nicht auflösend (avigata), das heißt „schwundlos (akṣaya)". Da bei dem ewigen, auf diese oder jene Weise festgestellten (tena tena vidhinā vyavasthita), nicht abwendbaren (anapāyin), die Vorstellung des Entstehens nicht angängig ist, deshalb existiert im Schwundlosen auch nicht Entstehen. Da auch bei dem Schwinden, an dem Entstehen nicht ist, Vergehen nicht möglich ist (upapanna), deshalb ist bei Schwinden nicht Vergehen. Da auch bei dem Schwundlosen, an welchem Entstehen nicht angängig ist, Vergehen nicht angängig ist, deshalb existiert nicht, was am Schwundlosen vergeht. Da so ein Ding [81 b] (bhāva), das mit dem Wesen des Schwindens behaftet, zum Schwinden veranlagt (tib. ṅaṅ can) ist, so existiert in ihm Entstehen nicht, (und) vielmehr (kiṃ tarhi), indem es nicht sofort nach dem Entstehen (utpādād anantaram) vergeht, nicht zum Schwinden veranlagt ist, so existiert auch in diesem Entstehen nicht.

Da so ein Ding (bhāva), das mit dem Wesen des Vergehens behaftet ist, zum Schwinden veranlagt ist, so existiert in diesem Ver-

gehen nicht, (und) vielmehr, da es, indem es nicht sofort nach dem Entstehen *[91b]* vergeht, nicht zum Schwinden veranlagt ist, so existiert auch an diesem Vergehen nicht. Deshalb, wenn auch ein Ding (bhāva) mit dem Wesen des Vergehens behaftet ist, so vergeht es nicht unmittelbar nach dem Entstehen. So ist die Behauptung (yad uktam): „Indem so unmittelbar nach dem Entstehen Dauer (Stehen) anhebt, hierauf Vergehen eintritt (eig. wird), deshalb ist Vergehen ohne Entstehen, Entstehen auch ohne Vergehen" nicht richtig.

Einwand: Entstehen und Vergehen existieren eben, weil sie Eigenschaft (dharma) des Seins sind.

Antwort:

Ohne Entstehen und Vergehen existiert nicht Sein (bhāva).

Ohne Entstehen und Vergehen existiert nicht Sein (bhāva). Weshalb? Weil das, an dem Entstehen und Vergehen nicht sind, ewig (śāśvata) oder nicht-seiend wäre. Irgendwelches Ewige existiert aber nicht in der Welt; wenn es aber nicht-seiend ist, so ist es nicht ein Sein (bhāva).

Ohne daß Sein (bhāva) ist, existieren aber nicht Entstehen und Vergehen. (XXI. 8.)

Ohne daß Sein ist, existieren nicht Entstehen und Vergehen. Weshalb? Weil, wenn Sein (bhāva) nicht ist, Entstehen und Vergehen ohne Grundlage (āśraya) sind. Deshalb ist die Behauptung: „Entstehen und Vergehen existieren eben, weil sie Eigenschaft des Seins sind" nicht richtig. Ferner:

Bei Leerem ist Entstehen und Vergehen nicht angängig.
Beim Nicht-leeren auch ist Entstehen und Vergehen [82 a] nicht angängig. (XXI. 9.)

Wenn Entstehen und Vergehen existierten, so wären sie entweder bei einem an Wesen (svabhāva) leeren oder nicht leeren Sein (bhāva). Bei einem nicht wirklich seienden (asadbhūta), an Wesen leeren Sein (bhāva) existieren nun nicht Entstehen und Vergehen. Weshalb? Weil bei einem an Wesen Leeren Entstehen und Vergehen nicht angängig sind. Bei einem wirklich seienden (sadbhūta), *[92a]* an Wesen nicht-leeren Sein (bhāva) auch existieren nicht Entstehen und Vergehen. Weshalb? Weil bei einem an Wesen

Nicht-leeren, Feststehenden (niṣṭhita), Unveränderlichen (pariṇāmarahita) Entstehen und Vergehen nicht angängig sind. Ferner:

Entstehen und Vergehen sind nicht als eines angängig.
Entstehen und Vergehen sind auch nicht als verschieden angängig. (XXI. 10.)

Wenn Entstehen und Vergehen existierten, so wären sie entweder eines oder verschieden. Einheit ist nun nicht angängig, weil sie entgegengesetzt (eig. ungleich, viṣama) sind, wie z. B. Wissen (jñāna) und Nichtwissen. Verschiedenheit (eig. Andersheit) auch ist nicht angängig, weil sie von einem Sein (Ding, bhāva) abhängen (āśrayatvāt), wie z. B. das Wesen (ātmatva, bdag ñid) eines irgend beliebigen (anyatama).

Wenn du meinst, Entstehen und Vergehen werden gesehen,
So werden Entstehen und Vergehen durch Verblendung (moha) gesehen. (XXI. 11.)

Wenn du töricht (mūrchita) meinst, weil man der Dinge (bhāva) Entstehen und Vergehen unmittelbar (sākṣāt) sehe, was brauche man einen besonderen (eig. anderen) Beweis (upapatti, tib. hthad pa), so ist da zu antworten: Entstehen und Vergehen werden durch einen Verblendeten (mohita), Unwissenden, mit Irrtum Behafteten (viparyasta) gesehen. Was durch einen mit Irrtum Behafteten gesehen wird, das wird nicht im höchsten Sinne (paramārthataḥ) gesehen. Ferner:

Sein (bhāva) entsteht nicht aus Sein (bhāva), Nichtsein entsteht nicht aus Sein;
Sein entsteht nicht aus Nichtsein, Nichtsein [82b] entsteht nicht aus Nichtsein. (XXI. 12.)

Wenn Entstehen und Vergehen als abhängig von Sein (bhāva) existierend angenommen werden, so würde entweder Sein aus Sein entstehen, oder Nichtsein aus Sein entstehen, oder Sein aus Nichtsein entstehen, oder Nichtsein aus Nichtsein entstehen. Sein entsteht nun nicht aus Sein, weil es Sein ist (bhāvatvāt), wie z. B. *[92b]* Entstehen (utpāda). Nichtsein auch entsteht nicht aus Sein; weil es vor dem Entstehen nicht vorhanden ist, oder weil es nicht bezeichnet werden kann (avācyatvat), wie z. B. ein davon Verschiedenes. Sein entsteht nicht aus Nichtsein; weil beide Alternativen gelehrt werden (pakṣadvaya-nirdeśāt), oder weil grundloses Entstehen (nirhetuka-sambhava) zutreffen würde (prasaṅgāt). Nicht-

sein auch entsteht nicht aus Nichtsein; weil es im Widerspruch mit Analogie (anumāna) und der allgemeinen Annahme (prasiddhi) wäre. Weil so auf alle Arten Entstehen von Sein nicht angängig ist, deshalb sind Entstehen und Vergehen nicht als abhängig von Sein (bhāva) angängig. Ferner:

> Sein (bhāva) entsteht nicht von selbst, entsteht nicht eben aus anderem.
>
> Von selbst und aus anderem nicht entstehend, wie sollte es entstehen? (XXI. 13.)

Wenn ein Sein entstände, so würde es entweder von selbst, oder aus einem anderem, oder aus beiden entstehen. Ein Sein entsteht nun nicht von selbst; weil bei einem von sich aus (svātmatvena) Existierenden die Annahme (kalpanā) eines nochmaligen Entstehens zwecklos (anarthaka) wäre, und weil regressus ad infinitum (anavasthā) zutreffen würde (prasaṅgāt). Ein Sein entsteht auch nicht aus anderem; da ein von einem unentstandenen, nicht-seienden Sein Verschiedenes nicht angängig ist. Ein Sein entsteht auch nicht von selbst und aus anderem; weil diese zwei genannten Fehler zutreffen würden. Ein Sein, das so nicht von selbst, nicht aus anderem, nicht aus beiden entsteht, wie würde das auf irgendeine andere Weise entstehen? So ist Entstehen von Sein (bhāva) [83 a] nicht angängig. Wenn Sein nicht existiert, so können Entstehen und Vergehen wegen Fehlens einer Grundlage (anāśrayatvāt) nicht existieren. Ferner:

> Wenn ein Sein (bhāva) als existierend angenommen wird, so würde die Ansicht (darśana) von ewig (śāśvata) und Vernichtung (eig. Abschneiden, uccheda)
>
> Zutreffen; weil dieses Sein ewig und nicht-ewig wäre. (XXI. 14.)

Wenn ein Sein (bhāva) als existierend angenommen wird, so würde *[93 a]* die Ansicht von Ewig(keit) und Vernichtung zutreffen. Weshalb? Weil dieses Sein ewig und nicht-ewig sein würde. Wenn hier nun dieses Sein ewig ist, so wäre, des Nichtvergehens halber, die Ewigkeitsansicht (śāśvata-darśana); wenn es aber nicht-ewig ist, so würde, des Vergehens wegen, die Vernichtungsansicht (ucchedadarśana) zutreffen; daher ist das auch nicht erwünscht, wegen großer Mängel.

Einwand:

Ein auch als existierend angenommenes Sein wäre nicht mit Vernichtung, wäre nicht ewig.

Weshalb?

Weil der Verlauf (santāna, Zusammenhang) von Entstehen und Vergehen von Folge und Grund das Dasein (bhava) ist. (XXI. 15.)

Weil aus dem vergehenden Grunde Folge entsteht, ist nicht Vernichtung (Abschneiden, uccheda); weil nach Entstehen der Folge der Grund zerstört wird, ist nicht Ewigkeit.

Antwort:

Wenn der Verlauf des Entstehens und Vergehens von Folge und Grund das Dasein (bhava) wäre,

So würde, weil beim Vergehen nicht nochmals Entstehen wäre, der Grund abgeschnitten werden. (XXI. 16.)

Wenn der Verlauf des Entstehens und Vergehens von Folge und Grund (vorhanden) wäre, so würde, weil beim Vergehen nicht nochmals Entstehen ist, der Verlauf (Reihe) abgeschnitten werden. Wie z. B. verbrannter Same. Ferner:

Wenn Sein (bhāva) wesenhaft (svabhāvena) existiert, so ist es nicht möglich, daß es Nichtsein wird.

Wenn das Sein (bhāva) eines Kruges durch das Wesen (svabhāva) des Kruges existiert, so ist es nicht möglich, daß er nicht-seiend wird. Weshalb? Weil das Wesen nicht zu einem anderen wird. Wenn so die Seinsansicht (bhāva-darśana) ist, ist auch nicht angängig, daß der Grund vergeht; auch daß die Folge entseht, ist nicht angängig, weil Entstehen und Vergehen sich verändern (tib. hgyur ba yin pahi phir ro, vikāritvāt). Da so auch hier die Ewigkeitsansicht [83b] zutreffen würde, ist das nicht erwünscht. Ferner:

Zur Zeit des nirvāṇa wäre Vernichtung (uccheda), weil der Verlauf des Daseins (bhava-santati) völlig beruhigt würde. (XXI. 17.)

Wenn der Verlauf des Daseins als existierend angenommen (eig. gewünscht) wird, so würde für die Zeit des nirvāṇa die Vernichtungsansicht (uccheda-darśana) zutreffen. Weshalb? Weil zur Zeit des nirvāṇa der *[93b]* Verlauf (santati) des Daseins eines Arhant völlig beruhigt würde (praśamāt). So würden auch bei der Annahme der Existenz des Daseinsverlaufs die Annahmen von Ewigkeit und Vernichtung zutreffen.

Einwand: Wenn zur Zeit des nirvāṇa Vernichtung (uccheda) ist, so sei es! Weil Anknüpfung (pratisandhi) des Daseinsablaufs ist, trifft die Ansicht des Abschneidens (uccheda) nicht zu.

Antwort:

> Wenn das letzte (sc. Dasein) vergangen ist, wird das erste Dasein nicht angeknüpft;
>
> Wenn das letzte nicht vergangen ist, wird das erste Dasein nicht angeknüpft. (XXI. 18.)

Hier ist das letzte Dasein der am Sterben beteiligte (maraṇāṃśika) letzte Gedanke (citta), das erste Dasein der am Entstehen beteiligte (aupapattyāṃśika) erste Gedanke. Wenn da eine Verknüpfung des Daseinsverlaufs wäre, so würde das letzte Dasein entweder als vergangen oder als nicht vergangen mit dem ersten Dasein verknüpft werden. Es wird nun das letzte Dasein (als) vergangenes nicht mit dem ersten Dasein verknüpft. Weshalb? Entweder weil es schon vergangen ist, oder (weil es) letztes Dasein ist. Wie z. B. das vergangene letzte Dasein eines Arhant. Nicht vergangenes letztes Dasein auch wird nicht mit erstem Dasein verknüpft. Weshalb? Weil es eben nicht vergangen ist; wie z. B. das gegenwärtige Dasein.

Einwand: Wenn auch vergangenes und nicht vergangenes letztes Dasein mit erstem Dasein nicht verknüpft werden, so wird (doch) vergehendes letztes Dasein mit erstem Dasein verknüpft.

Antwort:

> Wenn das vergehende letzte (sc. Dasein) als erstes entsteht,
>
> So wäre das vergehende eines, [84 a] das entstehende ferner ein anderes. (XXI. 19.)

Wenn das letzte Dasein vergehend mit dem ersten Dasein verknüpft würde, so würde zweifaches Dasein (bhava-dvaya) zutreffen. Weshalb? Weil das vergehende eines wäre, *[94 a]* das entstehende ferner ein anderes wäre, wie verschieden begründetes Dasein (? bhinna-hetu-bhava); das aber ist nicht erwünscht.

Einwand: Wenn auch die beiden, das „vergehende“ und das „entstehende“, zu einer Zeit nicht existieren, so entsteht, wenn das letzte Dasein vergeht, das erste Dasein.

Antwort:

> Wenn Vergehendes und Entstehendes nicht zusammen verknüpft werden,

So ist Entstehen in den Gruppen (skandha), in welchen Sterben ist. (XXI. 20.)

Wenn auch „Vergehendes“ und „Entstehendes“, diese beiden nicht zu einer Zeit existieren, und so beim Vergehen des letzten Daseins das erste Dasein entsteht, so würde eben dann in denjenigen Gruppen (skandha), in welchen Sterben ist, auch Entstehen hervortreten (sambhava-prasaṅga). Weshalb? Weil in eben den Gruppen (skandha), welche vergehen, das Entstehende als existierend angenommen (eig. gewünscht) würde. Da so die zwei entgegengesetzten (viṣama) (Zustände), Sterben (maraṇa) und Geburt (janman), in einer Gruppe (skandha) zu einer Zeit hervorgehen würden (sambhavāt), ist das nicht erwünscht. Deshalb ist die Behauptung: „Wenn auch „Vergehendes“ und „Entstehendes“, diese zwei zu einer Zeit nicht existieren, so entsteht, wenn das letzte Dasein vergeht, das erste Dasein“ nicht richtig.

So ist auch in den drei Zeiten der Daseinszusammenhang nicht möglich (yukta).

Was in den drei Zeiten nicht existiert, wie ist das Daseinszusammenhang? (XXI. 21.)

Wenn, so geprüft, in den drei Zeiten auch der Daseinszusammenhang nicht möglich ist, wie ist das, was, auf alle Arten geprüft, in den drei Zeiten nicht ist, Daseinszusammenhang? Wie verbrannter Same.

Des von dem Lehrer, dem ehrwürdigen Nāgārjuna, verfaßten Mādhyamika-Kommentars [84 b] Akutobhayā der als die Prüfung von Werden und Vergehen (sambhava-vibhava) bezeichnete

[94 b] Einundzwanzigste Abschnitt.

Zweiundzwanzigster Abschnitt.

Der Sogegangene (tathāgata).

Einwand: Die Dinge existieren doch an sich (svabhāvataḥ); wie der Tathāgata Arhant, der vollendete Buddha (samyak-sambuddha), der Fürst der Welt, die ganze Welt erleuchtend (prakāśayan), der Lehrer (śāstṛ), die Lehre feststellend, existiert.

Antwort:

> Nicht Körper[1], nicht vom Körper verschieden[2], in ihm ist nicht Körper, nicht jener in diesem,
> Der Tathāgata ist nicht mit Körper behaftet: welcher ist da Tathāgata? (XXII. 1.)

Wenn hier irgendwelcher „Tathāgata" Genannter existierte, so wäre er die Gruppen (skandha), oder ein anderer als die skandhas, oder in ihm existierten die skandhas, oder in den skandhas existierte er, oder er wäre mit den skandhas behaftet. Der Tathāgata ist nun nicht (identisch mit den) skandhas. Wenn der Tathāgata (identisch mit den) skandhas wäre, so würde, weil er mit den Eigenschaften (dharma) des Entstehens und Vergehens behaftet wäre, Nichtewigkeit und Behaftetsein mit upādānas (Annehmen) zutreffen. So ist es (aber) nicht. Deshalb ist Tathāgata nicht eben (identisch mit den) skandhas. Der Tathāgata ist auch nicht ein anderer als die skandhas. Wenn der Tathāgata ein anderer als die skandhas wäre, so würde, weil er nicht mit den Eigenschaften des Entstehens und Vergehens behaftet wäre, der Fehler des Ewigseins usw. zutreffen, und bei Anderssein würde er durch die Sinne des Auges usw. erfaßt werden können. Da es nicht so ist, deshalb ist der Tathāgata nicht ein anderer als die skandhas. In dem Tathāgata sind nicht die skandhas. Wenn im Tathāgata die skandhas wären, so würden, wie auf dem Schneeberge (himavant) Heilkräuter und bei der

---

[1] Tib. sku (kāya) aus metrischen Gründen statt „phuṅ po" (skandha).

[2] Die schwarze Ausgabe bietet irrtümlich „pa" statt „ma".

Milch Fliegen sind, [85 a] *[95 a]* an ihm die skandhas mit Anderssein deutlich (spaṣṭam) wahrgenommen werden, und da, wenn Anderssein ist, die früher gelehrten Fehler vorhanden sind, ist es nicht so. Deshalb existieren nicht im Tathāgata die skandhas. In den skandhas auch ist nicht der Tathāgata. Wenn in den skandhas der Tathāgata wäre, so würde er, wie in einem anderen Hause[1] der Zuschauer (tib. „ltad mo pa") eines Brahmanen und eines Hundes (tib. „khyihu")[2], und wie in einem Gefäße (pātra) Milch ist, in den skandhas in (seiner) Dasheit (tattvena, wirklichen Beschaffenheit) deutlich wahrgenommen werden, und da, wenn Anderssein wäre, die früher gelehrten Fehler vorhanden wären, ist es nicht so. Deshalb existiert nicht in den skandhas der Tathāgata. Der Tathāgata ist nicht mit skandhas behaftet. Wenn der Tathāgata mit skandhas behaftet wäre, so würden, wie bei einem Rinder Besitzenden und einem Geld Besitzenden, an ihm die skandhas mit Anderssein (anyatvena) deutlich wahrgenommen werden, und da bei Anderssein die früher gelehrten Fehler vorhanden wären, ist das nicht so. Deshalb ist der Tathāgata nicht mit skandhas behaftet. Welches ist nun der auf fünf Arten gesuchte (mṛgyamāna), nicht existierende Tathāgata? Deshalb ist die Behauptung: „Die Dinge existieren doch an sich, wie der Tathāgata" nicht richtig.

Einwand: Wenn auch der Tathāgata, durch diese Erwägungen gesucht, nicht existiert, so wird er doch abhängig von den skandhas wahrgenommen.

Antwort:

> Wenn der Buddha abhängig (upādāya) von den skandhas ist, ist er nicht an sich (svabhāvataḥ).

Wenn der Tathāgata als von den skandhas abhängig wahrgenommen angenommen (eig. gewünscht) wird, so existiert er eben nicht an sich.

Einwand: Wenn er auch nicht an sich existiert, so ist er durch Anderssein (parabhāvataḥ).

[95 b] Antwort:

> [85 b] Was nicht an sich (svabhāvataḥ) existiert, woher sollte das von anderem Sein (abhängig) existieren. (XXII. 2.)

---

[1] Lies: „hdug gnas" statt „hdug nas".

[2] Der Sinn der vorliegenden Stelle ist unklar.

Wenn gefragt wird: „Wenn etwas nicht an sich existiert, woher sollte das von anderem Sein existieren?": weil auch an diesem anderen Sein nicht An-sich-Sein (svabhāva) ist, und weil kein Gegensatz (pratipakṣa) ist, ist Anderssein nicht angängig; weshalb sollte daher der nicht an sich existierende Tathāgata durch anderes Sein existieren?

Einwand: Von einem anders gewordenen (anyathā-bhūta) Annehmen (upādāna) abhängig wird er wahrgenommen (prajñapyate).

Antwort:

> Was von anderem Sein abhängig ist, das ist nicht als „Selbst (ātman)" angängig.

Was von anderem Sein abhängig wahrzunehmen ist, von dem kann n ht gesagt werden: „Es ist selbst (ātman)". Weshalb? Weil es nicht von selbst (svataḥ) erreicht wird.

> Was nicht selbst ist, wie sollte das Tathāgata sein?, (XXIII. 3.)

Der Tathāgata, der nicht als eigenes Selbst (tib. raṅ gi bdag ñid, svātmanā) existiert, wie sollte der dadurch, daß er von andersgewordenem Annehmen (upādāna) abhängig wahrgenommen wird, Tathāgata sein? Ferner:

> Wenn nicht Selbstsein (svabhāva) existiert, wie sollte Anderssein (parabhāva) existieren?

Wenn Tathāgata nicht von Selbstsein ist, wie sollte an ihm Anderssein sein? Wenn das nicht ist, so existiert der Tathāgata auch nicht als abhängig von Anderssein erreicht.

Einwand: Wenn auch des Tathāgata An-sich-Sein (svabhāva) nicht bestimmt erfaßt wird (anavadhāryamāṇe), so wird doch der Tathāgata erreicht, weil er existiert.

Antwort:

> Wer ist dieser Tathāgata ohne Eigensein und ohne Anderssein? (XXII. 4.)

Wer dieser Tathāgata ohne Eigensein und Anderssein ist, und das andre, wodurch er wahrzunehmen ist, existiert nicht.

Einwand: Der Tathāgata ist zwar von *[96 a]* den Gruppen (skandha) abhängig wahrzunehmen, da er aber weder als eben dieser noch als verschieden von diesen [86 a] bezeichnet werden kann, so ist (er?) weder Eigensein noch Anderssein der skandhas.

Antwort:

> Wenn unabhängig von den skandhas irgendein Tathāgata wäre,
> So würde er jetzt erst annehmen und davon abhängig (upādāya) sein. (XXII. 5.)

Wenn hier Tathāgata von den skandhas abhängig wahrzunehmen wäre, so würde dieser Tathāgata oder Nicht-Tathāgata abhängig von Tathāgata-skandhas wahrzunehmen sein. Wenn als Tathāgata, so ist Abhängigkeit (tib. brten pa) zwecklos (anarthaka); wenn aber als Nicht-Thathāgata, so auch, wenn vor der Nichtabhängigkeit von skandhas irgendwelcher durch andere Selbstheit bestimmter (vyavasthita) Tathāgata existierte, würde der, eben jetzt von skandhas abhängig werdend, von diesen abhängig Tathāgata sein.

Einwand: So wird es sein.

Antwort:

> Unabhängig von skandhas existiert nicht irgendwelcher Tathāgata;
> Wer nicht abhängig existiert, wie sollte der annehmen? (XXII. 6.)

Unabhängig von skandhas existierend ist nicht irgendwelcher Tathāgata angängig. Wer unabhängig von skandhas nicht existiert, wie sollte der skandhas annehmen? Weil Tathāgata nicht existiert, wie z. B. ein davon Verschiedener.

Einwand: Weil die Körperwanderung (saṃsāra) ohne Anfang und Ende ist, und Tathāgata auch nicht als solcher und als anderer (tattvānyatvena) bezeichnet werden kann, so ist nicht Früher und Später (paurvāparya) von Annehmer (upādātṛ) und Annehmen (upādāna), (und daher) sind diese abhängig (pratītya) [96 b] wahrzunehmen.

Antwort:

> Ohne Angenommenes (anupā[da]ttam) ist nicht irgendwelches Annehmen (upādāna).
> Ohne Annehmen ist auch nicht irgendwie Tathāgata. (XXII, 7.)

Wenn [86 b] wegen Nichtvorhandenseins von Anfang und Ende des saṃsāra bei Annehmer und Angenommenem Früher und Später nicht angängig ist, so ist auch nicht richtig, daß Tathāgata Annehmer, die skandhas Angenommenes sind. Weshalb? Weil hier Angenommenes ist, so ist wegen Annehmens des „Annehmen (upādāna)“

Genannten der „Annehmer (upādātṛ)" Genannte; da an saṃsāra nicht Anfang und Ende ist, so ist „Dieses ist Annehmen (upādāna)", „Dies ist der Annehmer (upādātṛ)" nicht angängig; daher wird auch das vom Annehmer nicht Angenommene nicht angenommen, weil ohne Annehmen (upādāna) auch ein „Tathāgata" genannter Annehmer nicht sein würde.

Einwand: Tathāgata existiert eben; weil er durch Annehmen (upādāna) zu erkennen ist.

Antwort:

> Wer, wenn auch fünffach gesucht, nicht als eben derselbe und nicht als ein anderer existiert,
> Wie wird dieser Tathāgata durch Annehmen (upādāna) erkannt? (XXII. 8.)

Wenn hier Tathāgata durch Annehmen (upādāna) erkannt werden könnte, so wäre er eben derselbe, wie die Annahme (upādāna), oder ein anderer. Wie könnte (aber) dieser Tathāgata, der, auf fünf Arten gesucht, weder als eben derselbe noch als anderer existiert, durch Annehmen (upādāna) zu erkennen sein? Deshalb ist das auch nicht richtig.

Einwand: Der Annehmer existiert eben doch; weil das Annehmen (upādāna, tib. ñe bar blaṅ ba) existiert.

Antwort:

> Was Annehmen ist, das existiert nicht an sich (svabhāvataḥ).

Das Annehmen (upādāna) auch, von dem man meint, „es ist"[1], existiert nicht, weil es abhängig entstanden ist (pratītya-samutpannatvāt), *[97 a]* an sich (svabhāvataḥ).

Einwand: Wenn auch das Annehmen (upādāna) nicht von eigenem Sein (svabhāvataḥ) existiert, so existiert es von anderem Sein.

Antwort:

> Was nicht von eigenem Sein existiert, das existiert [87 a] niemals von anderem Sein. (XXII. 9.)

Das Annehmen (upādāna), das nicht von eigenem Sein existiert, wird niemals von anderem Sein existieren. Weshalb? Weil, da eigenes Sein nicht existiert, anderes Sein auch nicht existiert. Auch wird gesagt (ucyate):

---

[1] Beide Ausgaben: „sems dpah" statt „sems pa".

„Das als „Selbst (ātman)“ Bezeichnete ist durch Abhängigkeit (upādāya), vor den fünf Arten ist nicht Annehmer (upādātṛ);

Unabhängiger (anupādāya) Annehmer (upādātṛ) aber wird nie irgendwie existieren.

Das Angenommene (upādāna) auch ist nicht vor dem Annehmer (upādātṛ) Angenommenes: wie wird der Annehmer (upādātṛ) existieren?

Der Annehmer (upādātṛ) existiert nicht von diesem Angenommenen (upādāna) abhängig, nicht unabhängig;

Der Annehmer (upādātṛ) ist nicht von Angenommenem, nicht von Nicht-Angenommenem.

Angenommenes ist nicht bei Annehmer (upādātṛ), nicht bei Nicht-Annehmer,

Es ist nicht abhängig von Annehmer, nicht abhängig von Nicht-Annehmer.

Wenn der Annehmer (upādātṛ), der erreicht ist, von Angenommenem wäre,

Wenn dies nicht erreicht ist, wie würde Erreichen des Annehmers sein?

Wenn bei erreichtem Annehmer (upādātṛ) Angenommenes nicht erreicht wird, so ist, weil Annehmen (upādāna) nicht erreicht ist, der Täter des Angenommenen (tib. ñe bar blaṅ bahi byed pa) nicht vorhanden.“

So ist Angenommenes (upādāna) und Annehmer (upādātṛ) ganz und par (sarvaśaḥ) leer.

Wie wird aber durch Leeres ein leerer Tathāgata erkannt? (XXII. 10.)

Weil so Annehmen (upādāna) und Annehmer (upādātṛ) an Eigensein (svabhāva), Anderssein (parabhāva), Dasheit (tattva), Andersheit (anyatva) usw. ganz und gar leer sind, deshalb wird von denen, die das Wesen (tattva) der höchsten Wahrheit schauen, durch eine solche Vorstellung (kalpanā) von Annehmen (upādāna) und Annehmer (upādātṛ) nicht wahrgenommen (prajñapyate): „Der Tathāgata existiert“. Weil so ein abhängig (pratītya) *[97 b]* wahrzunehmendes Ding (artha) ganz und gar leer ist, so ist nicht Eigensein, Anderssein, Dasheit, Andersheit usw. zu sagen.

Einwand: Ist denn jetzt das als „leer“ Bezeichnete bestimmt?

Antwort[1]:

„Leer“ soll man nicht sagen, „nicht leer“ soll man nicht sagen,

Beides und [87 b] nicht-beides nicht; zum Zwecke des Erkennens (nur) ist es zu sagen. (XXII. 11.)

Man sollte weder sagen: „leer“, noch sollte man sagen: „nicht-leer“, „weder leer noch nicht leer“ auch sollte man nicht sagen, (sondern) nur zur Einführung in die Widerlegung (Fernhalten, parihāra) der entgegengesetzten Seite (viṣama-pakṣa). Wegen des Abwaschens (marjana) der Flecken (mala) nicht-wahrer (vitatha) Vorstellungen (kalpanā) und zum Zwecke des Erfassens (prajñapti) des Wesens (tattva) des höchsten Sinnes (paramārtha) sind jene zu sagen.

Einwand: Wenn der Tathāgata nicht von Selbstsein und nicht von Anderssein ist, weshalb ist dann nicht zu sagen: „ewig“, „nicht-ewig“ usw., „Ende“, „Nicht-Ende“ usw.?

Antwort:

Wie wären ewig, nicht ewig usw., (diese) vier in diesem Beruhigten (śānta)?

Wie wären die vier, Ende, Nicht-Ende usw. in diesem Beruhigten? (XXII. 12.)

Woher wären an diesem von sich aus (svabhāvataḥ) unentstandenen, ruhigen Tathāgata die von einer Anfangsgrenze (purvānta) abhängigen vier Ansichten „ewig“, „nicht-ewig“, „ewig-und-nicht-ewig“, „weder ewig noch nicht-ewig“, und die von einer Endgrenze (aparānta) abhängigen vier Ansichten „Ende ist“, „Ende ist nicht“, „Ende ist und ist nicht“, „Ende ist weder, noch ist es nicht“? Weil in höchstem Sinne (paramārthataḥ) Tathāgata ohne Entstehen ist.

Einwand: Tathāgata *[98a]* existiert aber doch, weil in der Überlieferung (āgama) nicht gesagt ist: „Nach dem Nirvāṇa (nirvṛta) ist er nicht“.

Antwort:

Wer massiges Greifen faßt, der mag sich

Tathāgata im nirvāṇa als „seiend“ oder als „nicht-seiend“ vorstellen. (XXII. 13.)

---

[1] Tib. smras pa, „Einwand“.

Wer, behaftet mit einem Geiste (buddhi), der mit Eindrücken (vāsanā), die in vielen Arten von Vorstellungen (vikalpa, Unterscheidung) geübt sind, erfüllt (eig. durchduftet, vāsita) ist, an massigem Greifen, wie „wenn das auch wahr ist, so ist doch das andere sinnlos (anarthaka)", festhält, der unterscheidet beim nirvāṇa die auf das nirvāṇa bezüglichen vier Arten von Ansichten: [88a] „Der Tathāgata existiert nach dem nirvāṇa", „Der Tathāgata existiert nicht nach dem nirvāṇa", „Der Tathāgata existiert und existiert nicht nach dem nirvāṇa", „Der Tathāgata existiert weder nach dem nirvāṇa, noch existiert er nicht".

> Bei diesem von sich aus (svabhāvataḥ) Leeren ist der Gedanke (cintā)
>
> „Buddha existiert nach dem nirvāṇa", „existiert nicht" nicht zutreffend. (XXII. 14.)

Bei denen das Auge der wahren Einsicht (samyag-jñāna-nayana) geöffnet ist, ist der Gedanke der auf das nirvāṇa bezüglichen vier Ansichten: „Der Tathāgata existiert nach dem Vergehen (paraṃnirodhāt)", oder „Der Tathāgata existiert nicht nach dem Vergehen", oder „Der Tathāgata existiert und existiert nicht nach dem Vergehen", oder „Der Tathāgata existiert weder nach dem Vergehen, noch existiert er nicht" nicht angängig, weil der Gedanke (mati) des Unterscheidens bei Nichtvorhandensein eines Gegenstandes (eig. Ortes, viṣaya) nicht entstehen würde.

> Diejenigen, welche den jenseits der Entfaltung befindlichen unvergänglichen (avyaya) Buddha entfalten,
>
> Schauen nicht, durch Entfaltung verletzt (hata), den Tathāgata. (XXII. 15.)

Die den Buddha, *[98b]* den jenseits der Entfaltung (prapañca) befindlichen, den unvergänglichen, durch Entfaltungen wie Sein, Nichtsein, ewig, nicht-ewig, Gestaltsleib (rūpakāya), Dharmaleib (dharmakāya), Verkündigungsleib (pravacanakāya, tib. gsuṅ rab kyi sku), Kennzeichen (lakṣaṇa), gekennzeichnet (lakṣya), Grund (hetu), Folge (phala), Geist (buddhi), zu Verstehendes (adhigantavya), Leeres, Nicht-Leeres usw. entfalten, vorstellen (kalpayanti), sich einbilden (mānayanti) und durch Entfaltung am geistigen Auge beschädigt sind, diese alle, wie der Blindgeborene die Sonne, werden nicht den Tathāgata, den jenseits der Entfaltung (prapañca) befindlichen, [88b] unvergänglichen, nach dem Dharmaleibe (dharmakāyataḥ) schauen.

Was des Tathāgata Wesen (svabhāva) ist, das ist das Wesen der Lebewesen (jagat, eig. des Gehenden);

Des Tathāgata Wesen existiert nicht, dieses Lebende (jagat) ist ohne Wesen. (XXII. 16.)

Weil, wenn so geprüft, der Tathāgata ohne Wesen ist, deshalb ist, was des Tathāgata Wesen ist, auch das Wesen der denkenden Wesen (sattva) und dieser saṃskāra-Lebewesen (jagat). Wenn gefragt wird, was das Wesen des Tathāgata sei, so wird gesagt: Des Tathāgata Wesen existiert nicht, und wenn auch diese Lebewesen in gleicher Weise nicht existieren, so ist doch nicht Gleichheit der Fähigkeit (guṇa).

Des von dem Lehrer, dem ehrwürdigen Nāgārjuna, verfaßten Mādhyamika-Kommentars Akutobhayā der als die Prüfung des Tathāgata bezeichnete

Zweiundzwanzigste Abschnitt.

Dreiundzwanzigster Abschnitt.

Die Verkehrtheiten (viparyāsa).

Einwand:

Begierde (rāga), Abscheu (dveṣa), Verblendung (moha) werden als aus Vorstellung (saṅkalpa) entstanden dargelegt.

Von den Verkehrtheiten „rein“ und „unrein“ abhängig entstehen sie. (XXIII. 1.)

Begierde, Abscheu, Verblendung werden als aus Vorstellung entstanden in den sūtras ausführlich dargelegt. Weil diese auch abhängig von der Verkehrtheit des „Reinen“ und „Unreinen“ entstehen, deshalb *[99 a]* existieren Begierde, Abscheu und Verblendung.

Antwort:

Diejenigen, welche abhängig von der Verkehrtheit des „Reinen“ und „Unreinen“ entstehen,

Existieren nicht an sich (svabhāvataḥ); deshalb sind die Qualen (kleśa) nicht wirklich (tattvataḥ). (XXIII. 2.)

Die Qualen der Gier, des Abscheus, der Verblendung usw., welche abhängig von der Verkehrtheit des Reinen und Unreinen entstehen, die existieren nicht an sich; deshalb existieren die Qualen nicht wirklich (tattvataḥ). Ferner:

Des Selbstes (ātman) Sein und Nichtsein wird nicht irgendwie erreicht;

[89 a] Wie wird ohne dieses der Qualen (kleśa) Sein und Nichtsein erreicht? (XXIII. 3.)

Wenn hier der Qualen Gier (rāga) usw. Grundlage, das „Selbst“ (ātman) Genannte, existierte, so wäre auch die Annahme der Existenz der davon abhängigen Qualen möglich. Des Selbstes Sein und Nichtsein werden aber auf irgendwelche Art (und) irgendwie auch nicht erreicht. Wenn dieses Selbst auch nicht existiert, wie wird der Qualen Existenz erreicht werden? Sie wird nicht erreicht. Wenn (gefragt wird): weshalb?

Wessen diese Qualen (kleśa) sind, der auch wird nicht erreicht.

Wenn auch (dieser) irgendwelcher nicht erreicht wird, so existieren nicht irgendwelche Qualen (XXIII. 4.)

Das Selbst (ātman), dessen diese Qualen sind, dieses Selbst auch wird keineswegs (sarvathā na) erreicht. Wenn irgendwelches Selbst nicht existiert, wie sollen da die Qualen existieren? Weil auch irgendwelche Qual nicht existiert. Wenn aber (jemand) meint, auch ohne irgendwelches Selbst existieren die Qualen, so ist da zu sagen:

Wie bei der Ansicht des eigenen Leibes (svakāya-dṛṣṭi) sind die Qualen (kleśa) am Gequälten (kliṣṭa) nicht auf fünf Arten,

Wie bei der Ansicht des eigenen Leibes ist der Gequälte nicht in den Qualen auf fünf Arten. (XXIII. 5.)

Wie die Ansicht des eigenen Leibes in den Gruppen (skandha) nicht existiert, so existieren die Qualen nicht an des Gequälten Geiste (citta) auf fünf Arten. Wie die *[99 b]* Ansicht des eigenen Leibes in den skandhas fünffach nicht existiert[1], so existiert auch Denken des mit Qualen Behafteten fünffach nicht in den Qualen. Ferner:

Wenn die Verkehrtheiten des Reinen und Unreinen nicht an sich (svabhāvataḥ) existieren,

Welche Qualen (kleśa) sind dann von den Verkehrtheiten des Reinen und Unreinen abhängig? (XXIII. 6.)

Wenn die Verkehrtheiten des Reinen und Unreinen nicht an sich existieren, dann sind die Verkehrtheiten nicht wirklich (tattvataḥ). Was nicht wirklich (tattvataḥ) ist, das existiert nicht von selbst. Wenn diese nicht an sich [89b] existieren, wie werden dann die Qualen, die als von jenen abhängig entstehend bezeichnet werden, existieren?

Einwand:

rūpa (visuelle Erscheinung), Ton (śabda) Geschmack (rasa), Berührung (sparśa), Geruch (gandha) und Objekt (dharma): sechsfach

Wird die Grundlage (vastu, tib. gshi) von Begierde, Abscheu und Verblendung angenommen (vorgestellt, vikalpyate). (XXIII. 7.)

---

[1] Beide Ausgaben „yod pa“ anstatt „med pa“.

Die sechs: rūpa, Ton, Geruch, Geschmack, Berührung, dharma werden als Grundlage von Begierde, Abscheu und Verblendung unterschieden. Von dieser Grundlage abhängig entstehen die Verkehrtheiten des Reinen und Unreinen, von den Verkehrtheiten des Reinen und Unreinen abhängig entstehen Begierde, Abscheu und Verblendung.

Antwort:

> rūpa, Ton, Geschmack, Berührung, Geruch, dharma sind losgelöst (kevala)
> Wie eine Gandharvenstadt, und einer Luftspiegelung (marīci) und einem Traume gleich. (XXIII. 8.)
> In diesen, die wie ein Zaubermensch (māyāpuruṣa) und einem Reflexe gleich sind,
> Woher sollten Reines und Unreines auch entstehen? (XXIII. 9.)

rūpa, Ton, Geschmack, Geruch, Berührung, dharma, allein (kevala) (und) unverbunden (viyukta, tib. bral ba), nicht irgendwie existierend, sind unvermischt (amiśrita) ohne Eigensein (svabhāva); da sie wie eine Gandharvenstadt, und einer Luftspiegelung und einem Traume gleich sind, woher sollte in ihnen, die wie ein Zaubermensch und einem Reflexe (pratibimba) gleich sind, Reines und Unreines entstehen? Ferner:

> Da das Reine, von dem abhängig Unreines als Unreines wahrzunehmen ist,
> Ohne Beziehung (Hinsicht, anapekṣya) nicht existiert, deshalb ist Reines *[100a]* nicht angängig. (XXIII. 10.)

Weil das Reine, von dem abhängig (pratītya) Reines und Unreines wahrzunehmen ist, vor dem nicht auf Unreines Bezüglichen (anapekṣa) nicht existiert, deshalb ist Reines nicht angängig.

> Da das Unreine, von dem abhängig (pratītya) Reines als Reines wahrzunehmen ist,
> Ohne Beziehung nicht existiert, deshalb ist Unreines nicht angängig. (XXIII. 11.)

Weil das Unreine, von dem abhängig das Reine als Reines wahrzunehmen ist, vor der Beziehung (sc. des Reinen) auf das Unreine nicht existiert, deshalb ist Unreines nicht angängig.

> Wenn Reines [90a] nicht existiert, woher wird Begierde (rāga) entstehen?

Wenn Unreines nicht existiert, woher wird Abscheu (dveṣa) entstehen? (XXIII. 12.)

Wenn diese (zwei), Reines und Unreines, nicht existieren, woher werden Begierde (rāga) und Abscheu (dveṣa) entstehen? Weil diese nicht existieren, existiert auch Verblendung nicht; wenn jene (zwei) eben nicht sind, wird diese auch nicht sein.[1]

Einwand: Die Verkehrtheiten von Reinem und Unreinem existieren aber doch, weil im sūtra die vier Verkehrtheiten des Ewigen usw. angeführt werden (nirdeśāt). Weil diese existieren, existiert auch das Verkehrte (tib. phyin ci log tu gyur pa). Indem die Auffassung (grāha) des Nichtewigen als „ewig" verkehrt ist, ist die Auffassung des Nichtewigen als „nicht-ewig" nicht verkehrt. Auch bei den übrigen ist es so.

Antwort:

Wenn die Auffassung des Nichtewigen als „ewig" verkehrt ist,

Wie ist, da im Leeren Ewiges nicht existiert, die Auffassung (grāha) nicht verkehrt? (XXIII. 13.)

Wenn (jemand) meint, die Auffassung des Nichtewigen als „ewig" sei eine Verkehrtheit, so ist da zu sagen: Da in dem an Wesen (svabhāva) Leeren irgendwelches Ewige nicht existiert, wie würde ohne dieses ein solches Erfassen (grāha) nicht Verkehrtheit sein? Es ist eben Verkehrtheit. Bei den übrigen auch ist es so.

Wenn die Erfassung des Nichtewigen als „nicht-ewig" Verkehrtheit ist[2],

Wie ist, da im Leeren Nichtewiges nicht existiert, die Erfassung nicht verkehrt? (XXIII. 14.)

[100b] Wenn jemand meint, die Auffassung (grāha) „Im Nichtewigen ist Nichtewiges" sei nicht Verkehrtheit, so ist hier zu sagen: Da im Leeren irgendwelches Nichtewige nicht existiert, wie ist, ohne dieses, ein solches Erfassen nicht Verkehrtheit? Das auch ist Verkehrtheit. Bei den übrigen auch ist es so.

Einwand: Das Erfassen (grāha) existiert aber doch. Weil das Erfassen (grahaṇa), der Erfasser (grahītṛ) und das Erfaßte (gṛhīta) existiert.

[1] Potala-Ausg. „ma yin par gyur ro", Peking-Ausg. „ma yin par grub po".

[2] Beide Ausgaben „min na" anstatt „yin na".

[90b] Antwort:

Wodurch (er) erfaßt, was erfaßt (grāha), der Erfasser, und was erfaßt ist,

Alle sind beruhigt (upaśānta); deshalb existiert nicht Erfassen. (XXIII. 15.)

Wodurch (er) erfaßt, ist das Mittel (karaṇam, byed par gyur pas). Was erfaßt, ist das Ding (bzw. Sein, bhāva). Der Erfasser ist Täter (kartṛ). Was erfaßt ist, ist Tat (karman). Diese alle sind beruhigt: ihrem An-sich-Sein nach (svabhāvataḥ) beruhigt. Wie diese ihrem Wesen nach beruhigt sind, ist (schon) in der Erörterung (parīkṣā) über den Tathāgata ausführlich gelehrt (nirdiṣṭa); deshalb existiert nicht Erfassen.

Einwand: Die Verkehrtheiten existieren aber doch, weil der damit Behaftete (anugata) existiert.

Antwort:

Wenn weder falsches noch wahrhaftiges (samyak) Erfassen existiert,

Wessen ist Verkehrtheit? wessen ist Nicht-Verkehrtheit? (XXIII. 16.)

Wenn so dieses Erfassen durch Verkehrtheit oder durch Nicht-Verkehrtheit nicht existiert, wessen ist Verkehrtheit? wessen ist Nichtverkehrtheit? Da bei dem in dem Wandel der unterscheidungslosen Erkenntnis (nirvikalpa-prajñā-caryā) Befindlichen (avasthita) das Erkennen (jñāna) von Reinem und Unreinem usw. überhaupt nicht entsteht (oder „möglich ist", asambhavāt).

Ferner:

Bei dem Verkehrten sind Verkehrtheiten nicht möglich.

Bei dem Nichtverkehrten sind Verkehrtheiten nicht möglich. (XXIII. 17.)

Bei dem (jetzt) verkehrt werdenden sind Verkehrtheiten nicht möglich.

Bei dem (schon) Verkehrten sind Verkehrtheiten nicht möglich, bei dem (noch) nicht Verkehrten auch sind sie nicht möglich, bei dem (jetzt) verkehrt *[101a]* werdenden auch sind sie nicht möglich. Wie sie nicht möglich sind, das ist, wie es im Abschnitt der Untersuchung des Gegangenen, (noch) nicht Gegangenen, (jetzt) Gehenden[1] ausführlich dargelegt ist, zu verstehen (avaseya).

[1] 2. Abschnitt.

Bei wem Verkehrtheiten möglich sind, überlege (untersuche) selbst! (XXIII. 18.)

Bei wem jetzt Verkehrtheiten möglich sind, das überlege selbst! Ferner:

Wenn Verkehrtheiten nicht entstanden sind, wie werden sie existieren?

Wenn Verkehrtheiten [91 a] nicht entstanden sind, woher ist ein mit Verkehrtheiten Behafteter? (XXIII. 19.)

Wie sollten die Verkehrtheiten, welche an sich (svabhāvataḥ) nicht entstanden sind, existieren? Wenn jetzt diese Verkehrtheiten an sich ohne Entstehen sind, woher sollte ein mit Verkehrtheiten Behafteter existieren? Deshalb ist die Behauptung: „Die Verkehrtheiten existieren doch, weil der damit Behaftete existiert" nicht richtig. Ferner:

Wenn Selbst (ātman), Reines (śuci), Ewiges (nitya), Freude (sukha) existieren,

So sind die Vorstellungen (tib. çes, jñāna) von Selbst, Reinem, Ewigem und Freude nicht Verkehrtheiten. (XXIII. 20.)

Wenn die vier als „Selbst, Reines, Ewiges, Freude" Bezeichneten existierten, so wären, weil diese existieren, die Vorstellung eines Selbstes, die Vorstellung von Reinem, die Vorstellung von Ewigem, die Vorstellung von Freude nicht Verkehrtheiten. Wenn da (jemand) meint: „Wenn auch diese vier als Selbst, Reines, Ewiges, Freude Bezeichneten nicht existieren, so existieren doch die vier Nicht-Selbst usw.; wegen verkehrten Erfassens von diesen existiert auch Verkehrtheit", so ist hier zu antworten (vaktavya):

Wenn Selbst, Reines, Ewiges, Freude nicht existieren,

So existieren nicht Nicht-selbst, Nicht-reines, Nicht-ewiges, Leid. (XXIII. 21.)

Wenn die vier als „Selbst, Reines, Ewiges, Freude" Bezeichneten nicht existieren, so existieren auch nicht, weil jene nicht existieren, die vier als „Nicht-selbst, Nicht-reines, Nicht-ewiges, Leid" Bezeichneten. Weil keine Beziehung vorhanden ist (anapekṣatvāt). So existieren auch aus diesem *[101 b]* besonderen Grund (hetu-viśeṣeṇa) Verkehrtheiten nicht.

Da so die Verkehrtheiten zerstört sind, wird Nichtwissen (avidyā) zerstört;

Wenn Nichtwissen zerstört ist, werden die Gestaltungen (saṃskāra) zerstört. (XXIII. 22.)

So werden auf diesem Wege die Verkehrtheiten zerstört; da die Verkehrtheiten zerstört sind, wird Nichtwissen zerstört; da Nichtwissen zerstört ist, [91 b] wird der Gegenstand (oder „Bedeutung", artha) der saṃskāras usw. zerstört.

Wenn irgendwessen irgendwelche Qualen (kleśa) durch Eigensein (svabhāvena) existierten,

Wie würden sie aufgegeben werden? Wer wird Existenz (tib. yod pa, Kār. „svabhāva") aufgeben? (XXIII. 23.)

Wenn irgendwelche Qualen (kleśa) irgendwessen durch Eigensein existierten, tatsächlich (samyak), wirklich (tattvataḥ) und wahrhaftig (satyataḥ) wären, wie würden sie aufgegeben (verlassen) werden? „Wer wird Existenz aufgeben?", weil Aufgeben nicht angängig ist.

Wenn da (jemand) meint: „Die Qualen (kleśa) existieren ihrem Wesen nach (svabhāvataḥ) nicht; (als) wesenlose werden sie aufgegeben", so ist da zu antworten (vaktavya):

Wenn irgendwelche Qualen irgendwessen ihrem Eigensein nach nicht existieren,

Wie würden sie aufgegeben werden? Wer wird Nichtsein aufgeben? (XXIII. 24.)[1]

Wenn irgendwelche Qualen irgendwessen ihrem Eigensein nach nicht existierten, tatsächlich, wirklich und wahrhaftig nicht wären, wie würden sie aufgegeben werden? wer wird Nichtsein aufgeben? weil Aufgeben nicht angängig ist. Wie der Schädel (tib. thod pa) des Kopfes eines in Beschauung Versunkenen (dhyānin).

Des von dem Lehrer, dem ehrwürdigen Nāgārjuna, verfaßten Mādhyamika-Kommentars Akutobhayā der als die Prüfung der Verkehrtheiten bezeichnete

Dreiundzwanzigste Abschnitt.

---

[1] kār. XXIII. 20—24 = kār. XXIII. 21—25 in Candrakīrti's Kommentar (ed. B. B).

Vierundzwanzigster Abschnitt.

Die Wahrheiten (satya).

Einwand:

Wenn alles dieses leer ist, ohne Entstehen und ohne Vergehen,

So ergibt sich für dich die Nichtexistenz der vier edlen Wahrheiten. (XXIV. 1.)

Wegen der Nichtexistenz der vier edlen Wahrheiten sind die Erkenntnis (parijñā), das Aufgeben (prahāṇa), die Übung (das Begehen, bhāvanā), das Verwirklichen (sākṣāt-karman) nicht zutreffend. (XXIV. 2.)

Weil diese nicht existieren, existieren auch nicht die vier Früchte (phala);

Wenn die Früchte nicht sind, so sind nicht die in den Früchten Stehenden (phalastha), die *[102a]* Angelangten (pratipannaka) auch existieren nicht. (XXIV. 3.)

Wenn diese acht Mannmenschen (puruṣa-pudgala) nicht existieren, so existiert nicht die Gemeinde (saṅgha),

Wegen der Nichtexistenz der edlen Wahrheiten existiert auch nicht die vortreffliche Lehre (saddharma, tib. dam pahi chos). (XXIV. 4.)

Wenn Lehre (dharma) und Gemeinde (sangha) nicht existieren, wie wird Buddha existieren?

Wenn man so spricht, [92a] werden die drei Kostbarkeiten (ratna) bestritten. (XXIV. 5.)

Wenn alles dieses sich Bewegende (jagat) leer ist, so ist deshalb nicht Entstehen und nicht Vergehen. Da diese nicht sind, so ergeben sich für dich die vier edlen Wahrheiten als nichtseiend. Weil die vier edlen Wahrheiten nicht sind, so werden die Erkenntnis des Leides (duḥkha-parijñāna), das Aufgeben des Entstehens (scil. des Leides, samudaya-prahāṇa), das Begehen des Weges (mārga-bhāvanā), die Verwirklichung der Zerstörung (scil. des Leides,

nirodha-sākṣātkarman) nicht angängig sein. Weil diese Erkenntnis des Leides, Aufgeben des Entstehens, Begehen des Weges, Verwirklichung der Zerstörung nicht existieren, so existieren auch nicht die vier Früchte des Mönchtums (śrāmaṇya-phala). Wenn die Früchte des Mönchtums nicht existieren, so existieren auch nicht die acht Mannmenschen (puruṣa-pudgala), (nämlich) die in den Früchten Stehenden und die Angelangten. Wenn diese acht puruṣa-pudgalas nicht existieren, existiert nicht die Gemeinde. Ferner: Weil die edlen Wahrheiten nicht existieren, existiert auch nicht die treffliche Lehre (saddharma). Wenn Lehre und Gemeinde nicht existieren, wie sollte Buddha existieren? Wenn (du) so die Leerheit behauptest, bestreitest (du) (pratibādhase) die drei Kostbarkeiten. Ferner:

Leerheit (scil. annehmend) bestreitest du die Existenz der Früchte, das Rechte (dharma), das Unrechte (adharma),
Auch alle weltlichen Gepflogenheiten (vyavahāra). (XXIV. 6.)

Da, indem du Leerheit annimmst, du das Unrechte (adharma), das Rechte (dharma), die Existenz der durch diese bewirkten Früchte und auch alle weltlichen Gepflogenheiten bestreitest, so sind nicht alle Dinge (bhāva) leer.

Darauf antworten wir: da du der Leerheit Aufgabe (prayojana), Leerheit
Und der Leerheit Sinn (artha) nicht verstehst, *[102 b]* deshalb widerstreitest du auf diese Weise. (XXV. 7.)

Da du den Zweck der Lehre der Leerheit, das Kennzeichen (lakṣaṇa) der Leerheit und den Sinn (artha) der Leerheit nicht, wie sie [92b] tatsächlich (yathābhūta) sind, verstehst, deshalb widerstreitest du so.

Der Buddhas Dharmalehre ist von zwei Wahrheiten abhängig,
Der weltlichen verhüllten Wahrheit und der Wahrheit des höchsten Sinnes. (XXIV. 8.)

Diejenigen, welche den Unterschied dieser zwei Wahrheiten nicht erkennen,
Erkennen nicht der Buddhalehre tiefe Beschaffenheit (eig. Dasheit, tattva). (XXIV. 9.)

Der erhabenen Buddhas Dharmalehre entsteht abhängig (āśritya) von diesen zwei Wahrheiten. Die „weltliche verhüllte Wahrheit“:

ohne bei den an sich (svabhāvataḥ) leeren dharmas (Objekten) weltliche Verkehrtheit anzunehmen (laukika-viparyāsa-anadhigamāt) alle dharmas als entstanden zu betrachten, das ist, weil es eben bei diesen verhüllte Wahrheit ist, verhüllte Wahrheit (saṃvṛti-satya). „Wahrheit des höchsten Sinnes": die Edlen (ārya), welche durch untrügliches Erkennen (aviparīta-avabodha) alle dharmas (Objekte) als unentstanden erschauen, weil bei denen dieses Wahrheit des höchsten Sinnes ist, ist es „Wahrheit des höchsten Sinnes". Diejenigen, welche den Unterschied der beiden Wahrheiten, der verhüllten und der des höchsten Sinnes, nicht verstehen, verstehen nicht die tiefe Beschaffenheit (Dasheit) der Buddhalehre.

Wenn da (jemand) meint: „Wenn der Sinn, der mitzuteilen gewünscht wird (vakṣyamāṇo' rthaḥ), (nämlich) daß alle dharmas ohne Entstehen sind, Wahrheit des höchsten Sinnes ist, welchen Zweck hat diese zweite gewöhnliche Wahrheit (vyavahāra-satya)?", so ist hier zu antworten (vaktavya):

Unabhängig von der gewöhnlichen (scil. Wahrheit) kann der höchste Sinn nicht gelehrt werden,
Unabhängig von dem höchsten Sinn wird das nirvāṇa nicht erreicht. (XXIV. 10.)

Weil unabhängig von der gewöhnlichen (Wahrheit) der höchste Sinn nicht gelehrt werden kann, und weil unabhängig vom höchsten Sinn *[103a]* das nirvāṇa nicht erreicht wird, deshalb hat die Kenntnis der zwei Wahrheiten einen Zweck.

Wenn Leerheit mangelhaft geschaut wird, führt sie den Geringverständigen ins Verderben,
Wie eine [93a] fehlerhaft ergriffene Schlange und ein mangelhaft erreichtes (Zauber)wissen. (XXIV. 11.)

Bei mangelhaftem Schauen, mangelhaftem Vorstellen des höchsten Sinnes, der Leerheit, führt sie den Geringverständigen ins Verderben, (und) diesen trifft große Beschädigung (bādha). Wie z. B. eine Schlange bei schlechtem Fassen ins Verderben führt (vināśayati) und bei jenem mit dem Tode endende schwere Krankheit erzeugt, und wie z. B. Zauberkunst und Beschwörung (mantra-karman) und (magische) Riten (vidhi) bei schlechter Ausführung durch einen Geringen (hīna) zum Verderben führen und bei jenem bis ans Ende des Lebens reichenden schweren (eig. großen) Schaden erzeugen.

Da so wissend, daß durch den Schwachen (manda) dieses dharma (Lehre) tiefer Boden schwierig erreicht wird,

Ist der Sinn (Gedanke, citta) des Muni abgewendet von dem Lehren des dharma. (XXIV. 12.)

Weil er aus diesem Grunde erkannt hat, daß durch die an Verständnis Schwachen das Erreichen des Bodens dieses dharma (Lehre) schwierig ist, ist der Sinn des Erhabenen von dem Lehren des dharma abgewendet.

Der Vorwurf, den du uns machst, daß die Leerheit sich als fehlerhaft ergebe,

Der trifft im Leeren nicht zu. (XXIV. 13.)

Was ihr uns vorwerft, daß die Leerheit sich als fehler(haft) ergebe, das ist bei dem an sich (svabhāvataḥ) Leeren nicht angängig. Ferner:

Für wen Leerheit richtig ist, für den ist alles richtig;

Für wen Leerheit nicht richtig ist, für den ist alles nicht richtig. (XXIV. 14.)

Für wen Leerheit richtig ist, für den ist alles Weltliche (laukika) und Überweltliche (lokottara) richtig. Für wen Wesensleerheit (svabhāva-śūnyatā) nicht richtig ist, für den ist alles Weltliche und Überweltliche nicht richtig.

Du wendest deine eigenen Fehler auf mich ab,

Wie ein auf einem Pferde Reitender das Pferd eben vergißt. (XXIV. 15.)

Du wendest deine eigenen *[103 b]* Fehler [93 b] auf mich ab, wie ein auf einem Pferde Reitender eben das Pferd vergißt. Ferner:

Wenn du die Dinge (bhāva) als an sich (svabhāvāt) seiend betrachtest,

Wenn es so ist, siehst du die Dinge (bhāva) als grund- und bedingungslos. (XXIV. 16.)

Du widersprichst (eig. bekämpfst, pratibādhase) der Folge (kārya), der Ursache (kāraṇa), dem Täter, dem Tun (karaṇa), der Handlung (kriyā),

Dem Entstehen und dem Vergehen; der Frucht auch widersprichst du. (XXIV. 17.)

Wenn du die Dinge als wesenhaft (svabhāvataḥ) existierend betrachtest, so siehst du die Dinge als grund- und bedingungslos. Da-

her bestreitest du Folge, Ursache, Täter, Tun, Handlung, Entstehen, Vergehen und Frucht.

Was abhängiges Entstehen (pratītya-samutpāda) ist, das nennen wir Leerheit;

Diese wird abhängig erkannt, das ist der mittlere Weg. (XXIV. 18.)

Weil irgendwelcher nicht abhängig entstandene dharma (Objekt) nicht existiert,

Deshalb existiert nicht irgendwelcher nicht leerer dharma. (XXIV. 19.)

Wir bezeichnen (eig. erklären, tib. hchad de) das durch Abhängigkeit Entstandene (pratītya-samutpanna) als leer. Das ist abhängige Erklärung (upādāya-prajñapti), das ist der mittlere Weg. Wenn da irgendein Ding (bhāva) existiert, so ist dieses abhängig entstanden und abhängig erkannt; weil daher irgendwelcher nicht durch Abhängigkeit entstandene dharma (Objekt) nicht existiert, deshalb existiert nicht irgendwelcher nicht leere dharma.

Wenn alles dieses nicht-leer ist, ohne Entstehen, ohne Vergehen,

So ergeben sich die vier edlen Wahrheiten als für dich nicht existierend. (XXIV. 20.)

Wenn alles dieses sich Bewegende (eig. Gehende, jagat) nicht-leer ist, so ist nicht Entstehen, nicht Vergehen (vyaya). Weil diese nicht sind, so ergeben sich die vier edlen Wahrheiten als für dich nicht existierend. Wenn (gefragt wird): weshalb?, so wird geantwortet (ucyate):

Wenn abhängiges Entstehen (pratītya-samutpāda) nicht ist, woher sollte Leid (duḥkha) sein?

Nicht-ewiges ist als Leid verkündet, [94a] *[104a]* nicht existiert es an sich. (XXIV. 21.)

Wenn abhängiges Entstehen nicht existiert, so existiert nicht Leid. Weshalb? In den sūtras ist gesagt: „Nicht-ewiges ist Leid", weil es nicht an sich existiert. Ferner:

Was wird, wenn es (schon) von sich aus (svabhāvataḥ) nicht existiert, entstehen?

Deshalb existiert nicht für den die Leerheit Bestreitenden das Entstehen. (XXIV. 22.)

Wenn jenes Leid durch eigenes Wesen nicht existiert, wie wird

es irgendwie entstehen? Weil es (schon) durch eigenes Sein (svabhāva) existiert.[1]

Weil es so ist, deshalb existiert für den die Leerheit Bestreitenden nicht Entstehen.

> Wenn Leid an sich (svabhāvena) existiert, so existiert nicht Zerstörung.
> Weil An-sich-Sein feststehend ist, bestreitest du die Zerstörung. (XXIV. 23.)

Wenn Leid an sich existiert, so existiert nicht (dessen) Zerstörung. Weil es nicht vergeht (anapāyitvāt). Daher bestreitest du wegen des Feststehens des An-sich-Seins die Zerstörung (nirodha).

> Wenn der Weg (mārga) an sich existiert, ist Begehen (bhāvanā) nicht angängig.
> Vielmehr, wenn der Weg begangen wird, so existiert für dich nicht Eigensein (svābhāvya, tib. dṅos ñid). (XXIV. 24.)

Wenn der Weg als an sich existierend wahrgenommen wird, so ist Begehen nicht angängig; weil es zwecklos wäre (vaiyarthyāt). Weil nämlich bei dem, was ewig ist, Begehen (bhāvanā) als Mittel zum Erreichen (sādhana-upāya) nicht existiert, deshalb ist es nicht möglich, den Weg zu begehen. Wenn aber jener Weg zu begehen ist, so existiert er für dich nicht an sich (svabhāvataḥ). Ferner:

> Wenn Leid, Entstehen und Vergehen nicht existiert,
> Welches Vergehen des Leides wird man durch den Weg erreichen wollen? (XXIV. 25.)

Wenn Leid, Entstehen und Vergehen, (diese) drei dharmas nicht existieren, welches Vergehen von Leid wirst du dann durch den Weg erreichen wollen? Ferner:

> Wenn durch Eigensein (svabhāvena) [94b] Erkenntnis (scil. des Leides, parijñāna) nicht ist,
> Wie sollte diese Erkenntnis werden? Ist nicht gesagt: „Eigensein beharrt"?[2] (XXIV. 26.)

Wenn das Leid an sich (svabhāvena) nicht erkannt (parijñāta) ist, wie kann es erkannt werden? *[104b]* weil es von sich aus

[1] Beide Ausgaben: „sdug bsṅal de ṅo bo ñid las yod pa ma yin na, ci shig kun tu hbyuṅ bar hgyur te."

[2] „çes" (beide Ausgaben) ist wohl in „shes" zu ändern.

nicht erkannt ist. Denn wird von dir nicht gesagt, daß An-sich-Sein feststehend (niṣṭhita) ist?

> So sind für dich auch das Aufgeben (prahāṇa), das Verwirklichen (sākṣātkaraṇa),
>
> Die Übung (Begehen, bhāvanā), die vier Früchte (phala) wie das Erkennen (parijñāna) nicht richtig. (XXIV. 27.)

So sind für dich auch die vier, das Aufgeben des Entstehens (samudaya-prahāṇa), das Verwirklichen der Zerstörung (nirodha-sākṣāt-karaṇa), das Begehen des Weges (mārga-bhāvanā) und die vier Früchte (phala) wie das Erkennen des Leides (duḥkha-parijñāna) nicht richtig. Das Entstehen, das nicht von sich aus aufgegeben ist, kann nicht aufgegeben werden; weil es an sich nicht aufgegeben ist. Die Zerstörung, die nicht von sich aus verwirklicht ist, diese auch kann nicht verwirklicht werden; weil sie an sich nicht verwirklicht ist. Der Weg, der nicht von sich aus begangen ist, der auch kann nicht begangen werden; weil er an sich nicht begangen ist. So sind auch diese vier edlen Wahrheiten, das Erkennen, das Aufgeben, das Verwirklichen, die Handlung (kriyā) des Begehens nicht angängig. Ferner: die vier Früchte, der in den Strom Eingetretene (śrota-āpanna), der einmal Wiederkehrende (sakṛd-āgāmin), der nicht Wiederkehrende (anāgāmin), der Arhant auch sind, weil die vier Tätigkeiten (kriyā) nicht existieren, nicht möglich (na yujyante). Ferner:

> Wenn man An-sich-Sein (svabhāva) annimmt, wie ist die Frucht,
>
> Welche an sich nicht erreicht ist, zu erreichen? (XXIV. 28.)
>
> Wenn Frucht nicht existiert, existiert nicht der in der Frucht Stehende (phalastha); die Angelangten (pratipannaka) auch existieren nicht;
>
> Wenn diese acht Mannmenschen (puruṣa-pudgala) nicht existieren, existiert nicht die Gemeinde (saṅgha). (XXIV. 29.)

Wenn die [95a] Früchte des Mönchtums (śrāmaṇya-phala) nicht existieren, so existieren auch nicht die in den Früchten stehenden (phalastha) und angelangten (pratipannaka) puruṣa-pudgalas (Mannmenschen). Wenn diese acht puruṣa-pudgalas nicht existieren, existiert auch nicht die Gemeinde (saṅgha). Ferner:

Weil die edlen Wahrheiten nicht existieren, existiert auch nicht die treffliche Lehre (saddharma);

Wenn die Lehre (dharma) und die Gemeinde nicht existieren, wie sollte Buddha *[105a]* existieren? (XXIV. 30.)

Für dich trifft Buddha auch unabhängig von bodhi (Erleuchtung) zu;

Für dich trifft auch unabhängig vom Erleuchteten (buddha) Erleuchtung (bodhi) zu. (XXIV. 31.)

Wer für dich nicht von sich aus (svabhāvena) Buddha ist,

Der wird, auch in dem Wandel der Erleuchtung (bodhicaryā) sich um Erleuchtung bemühend, Erleuchtung nicht erreichen. (XXIV. 32.)

Irgendwelches Rechte (dharma) und Unrechte (adharma) wird man nicht jemals tun.

Was ist bei Nicht-leerem zu tun? An-sich-Sein (svabhāva) wird nicht getan. (XXIV. 33.)

Aus Rechtem (dharma) und Unrechtem (adharma) entsprungene Frucht existiert für dich nicht,

Auch ohne Rechtes und Unrechtes wird für dich Frucht existieren. (XXIV. 34.)

Wenn für dich aus Rechtem und Unrechtem entsprungene Frucht existiert,

Weshalb ist die aus Rechtem und Unrechtem entsprungene Frucht nicht leer? (XXIV. 35.)

Du widersprichst (widerstreitest) aller weltlichen Gepflogenheit,

Der Leerheit, welche abhängiges Entstehen (pratītyasamutpāda) ist, widerstreitest du auch. (XXIV. 36.)

Nicht wäre irgendwelches zu Tuendes, auch wäre die Handlung (kriyā) ohne Anfang.

Wenn man der Leerheit widerstreitet, so wäre auch der Nichttuende Täter. (XXIV. 37.)

Wenn An-sich-Sein (svabhāva, tib. dṅos ñid) ist, so wären die lebenden Wesen (eig. das sich Bewegende, jagat) frei von verschiedenartigen Zuständen,

Nicht entstanden und nicht vergangen; ewig auch würden sie verharren. (XXIV. 38.)

Wenn An-sich-Sein wäre, so würde alles sich Bewegende (jagat) frei von verschiedenartigen Zuständen sein, nicht entstanden, nicht vergangen; auch würden sie ewig verharren. Daher würden, wenn man so die Behauptung des An-sich-Seins (svabhāva-vāda) annähme, alle diese dargelegten Fehler auch [95b] zutreffen. Ferner:

Wenn Leeres nicht existiert, so existieren auch nicht Erreichen von (noch) Nicht-erreichtem,

Beendigung von Leid und Aufgeben (prahāṇa) aller Qualen (kleśa). (XXIV. 39.)

Wenn Wesenleeres (svabhāva-śūnya) nicht ist, so würden auch alle weltlichen (laukika) und überweltlichen (lokottara) Besonderheiten (viśeṣa), die, noch nicht erreicht, zu erreichen sind, so viele es gibt, alle nicht zu erreichen sein. Beendigung von Leid (duḥkha-paryanta-karman) auch würde nicht sein, auch wäre nicht Aufgeben aller Qualen (kleśa).

[105b] Wer das abhängige Entstehen sieht, der sieht das Leid,

Die Entstehung, die Zerstörung und den Weg. (XXIV. 40.)

Wer das abhängige Entstehen (pratītya-samutpāda) sieht, der sieht die vier dharmas, das Leid, das Entstehen, die Zerstörung, und den Weg. Ebenso, wie ein mit Augen versehener Mensch durch das Scheinen eines Lichtes (pradīpa-prakāśena) alle diese verschiedenartigen Erscheinungen (rūpa) sieht.

Des von dem Lehrer, dem ehrwürdigen Nāgārjuna, verfaßten Mādhyamika-Kommentars Akutobhayā der als die Prüfung der Wahrheiten (satya) bezeichnete

Vierundzwanzigste Abschnitt.

Fünfundzwanzigster Abschnitt.

Das Erlöschen (nirvāṇa).

Einwand:

Wenn alles dieses leer ist, ist nicht Entstehen, ist nicht Vergehen.
Wessen Erlöschen (nirvāṇa) durch Aufgeben (prahāṇa) oder Zerstören (nirodha) wird man annehmen wollen? (XXV. 1.)

Wenn alles dieses sich Bewegende (jagat) leer ist, so ist nicht Entstehen (udaya), nicht Vergehen (vyaya). Weil diese nicht sind, wessen Erlöschen (nirvāṇa) durch Aufgeben oder Zerstören wird angenommen (eig. gewünscht, iṣyate)? weil Aufgeben und Zerstören nicht existieren. Deshalb ist es nicht so. Wenn aber nicht Leeres ist, so wird auch das Erlöschen (nirvāṇa) durch Aufgeben der Qualen (kleśa) und Zerstören der Gruppen (skandha) erreicht werden.

Antwort:

Wenn alles dieses nicht leer ist, ist nicht Entstehen, ist nicht Vergehen.
Wessen Erlöschen (nirvāṇa) durch Aufgeben und Zerstören wird man annehmen [96a] wollen? (XXV. 2.)

Wenn alles dieses sich Bewegende nicht leer ist, so ist nicht Entstehen, ist nicht Vergehen. Wenn diese (beiden) nicht sind, wessen Erlöschen (nirvāṇa) durch Aufgeben und Zerstören wird angenommen? weil Aufgeben und Zerstören nicht angängig sind. So ist auf diese Weise (krama) die Unangängigkeit des nirvāṇa zu verstehen. Wenn nun gefragt wird: „Wie?"

Nicht aufgegeben, nicht erreicht, nicht abgeschnitten, nicht ewig,
Nicht zerstört, nicht entstanden: das wird als nirvāṇa angenommen. (XXV. 3.)

Deshalb wird das Kennzeichen des nirvāṇa als solches erkannt.
Ferner:

Nirvāṇa ist nicht ein Sein (bhāva), (denn dann) *[106 a]* wäre es mit den Kennzeichen des Alters und Todes;
Ein Sein (bhāva) ohne Alter und Tod existiert nicht. (XXV. 4.)

Das nirvāṇa ist eben in jeder Weise auch (sarvathā' pi) kein Sein (bhāva). Wenn es ein Sein (bhāva) wäre, so wäre es mit den Kennzeichen des Alters und Todes behaftet. Weshalb? Weil ein Sein (bhāva) ohne Alter und Tod nicht existiert. Ferner:

Wenn das nirvāṇa ein Sein (bhāva) wäre, so wäre das nirvāṇa gewirkt (saṃskṛta).
Irgendein nicht gewirktes Sein existiert nicht irgendwie. (XXV. 5.)

Wenn das nirvāṇa ein Sein (bhāva) wäre, so wäre das nirvāṇa gewirkt. Weshalb? Weil irgendwelches nicht gewirkte Sein (bhāva) nicht irgendwie existiert. Ferner:

Wenn das nirvāṇa ein Sein (bhāva) ist, wie ist dieses nirvāṇa unabhängig (anupādāya)?
Irgendwelches unabhängige Sein existiert nicht. (XXV. 6.)

„Wenn das nirvāṇa als ein Sein (bhāva) angenommen wird, so ist dieses nirvāṇa unabhängig": diese Behauptung ist nicht angängig. Wenn gefragt wird: weshalb? Weil irgendwelches nicht abhängige Sein nicht existiert. So ist dieses nirvāṇa [96 b] kein Sein.

Einwand: So ist eben das nirvāṇa ein Nicht-Sein.

Antwort:

Wenn das nirvāṇa kein Sein ist, wie wäre es als Nichtsein (abhāva) möglich?

Wenn das nirvāṇa irgendwie auch kein Sein ist, so ist es auch kein Nichtsein. Weshalb? Weil, wenn Sein erreicht wird, Nichtsein auch erreicht wird. Ferner:

Wo nirvāṇa ein Sein (bhāva) ist, da existiert nicht Nichtsein. (XXV. 7.)

Wo das nirvāṇa als Sein (bhāva) angenommen wird, da ist nicht Nichtsein. Weil so (die Behauptung) „Wo ein Sein (bhāva) ist, da (eig. „das", tib. „de") ist Nichtsein" nicht angängig ist, deshalb ist das nirvāṇa auch nicht ein Nichtsein. Ferner:

Wenn das nirvāṇa nicht Sein ist, *[106 b]* wie ist dieses nirvāṇa unabhängig (anupādāya)?
Ein Nichtsein, das unabhängig wäre, existiert nicht. (XXV. 8.)

Wenn das nirvāṇa als Nichtsein angenommen wird, so ist die Behauptung: „Das nirvāṇa ist unabhängig" nicht angängig. Weshalb? Weil irgendwelches unabhängiges Nichtsein nicht existiert. Daher ist das nirvāṇa auch nicht Nichtsein.

Einwand: Als wie beschaffen ist denn aber jetzt das nirvāṇa zu bezeichnen?

Antwort:

> Kommendes und gehendes Sein (ājavajavībhāva), welches abhängig (upādāya) oder bedingt (pratītya) ist,
> Dieses, als nicht abhängig und nicht bedingt, wird als nirvāṇa gelehrt. (XXV. 9.)

Weil nicht in Verkehrtheiten befangenes (viparyāsa-adhigata) kommendes und gehendes Sein (bhāva), welches von Gruppen (skandha) abhängig oder (dadurch) bedingt ist, nicht von verkehrten Vorstellungen abhängig und (dadurch) bedingt ist, wird das Nichtentstehen von skandhas als nirvāṇa gelehrt. Ferner:

> Aufgeben von Entstehen und Vergehen hat der Lehrer verkündet.
> Deshalb ist das [97a] nirvāṇa nicht als Sein (bhāva), nicht als Nichtsein möglich (yujyate). (XXV. 10.)

Da von dem Erhabenen (bhagavān) auf diese Weise[1] Aufgeben von Entstehen und Vergehen verkündet ist, deshalb ist das nirvāṇa weder als existierendes Sein (bhāva) noch als nichtexistierendes Sein angängig. (yukta).

Einwand: Das nirvāṇa ist eben beides, Sein (bhāva) und Nichtsein (abhāva).

Antwort:

> Wenn nirvāṇa beides, Sein und Nichtsein, wäre,
> So wäre Sein und Nichtsein Erlösung (mokṣa), und das ist nicht möglich (yujyate). (XXV. 11.)

Wenn nirvāṇa beides, Sein und Nichtsein, wäre, so ist, weil dann Sein und Nichtsein verschieden (getrennt, vyatirikta) sind, das auch nicht möglich. Weil zwei sich einander widersprechende (paraspara-viruddha) (Zustände) nicht zu einer Zeit möglich sind. Ferner:

---

[1] Vermutlich ist anstatt „rnam pa las" der tib. Ausgaben „rnam pa hdis" zu lesen, vielleicht auch (nach frdl. Mitteilung von Herrn L. de la Vallée Poussin) „rnam par". Nach letzterer Konjektur wäre „auf diese Weise" zu tilgen.

Wenn nirvāṇa beides, Sein (bhāva) und Nichtsein (abhāva), wäre,

So wäre nirvāṇa nicht unabhängig, weil es von diesen beiden abhängig wäre. (XXV. 12.)

Wenn nirvāṇa beides, *[107 a]* Sein und Nichtsein, wäre, so wäre nirvāṇa nicht unabhängig, weil das nirvāṇa von beidem, Sein und Nichtsein, abhängig wäre. Da dies aber nicht erwünscht ist, so ist (die Behauptung): „nirvāṇa ist beides, Sein und Nichtsein" nicht richtig (yujyate). Ferner aus diesem Grunde auch ist es nicht richtig:

Wenn nirvāṇa beides, Sein und Nichtsein, ist,

So ist (doch) nirvāṇa nicht gewirkt (asaṃskṛta); Sein und Nichtsein sind gewirkt (saṃskṛta). (XXV. 13.)

Nirvāṇa kann nicht beides, Sein und Nichtsein sein. Weshalb? Weil, während nirvāṇa nicht-gewirkt (asaṃskṛta) ist, die beiden, Sein und Nichtsein, gewirkt (saṃskṛta) sind. Daher ist auch aus diesem besonderen Grunde (hetu-viśeṣa) [97 b] nirvāṇa nicht als beides, Sein und Nichtsein, möglich (yukta).

Einwand: Wenn nirvāṇa auch nicht beides, Sein und Nichtsein, ist, so ist das, an welchem diese beiden sind, nirvāṇa.

Antwort:

Wenn am nirvāṇa beide, Sein und Nichtsein, existieren,

So existieren diese beide an einem, wie Helligkeit und Finsternis. (XXV. 14.)

Am nirvāṇa sind beide, Sein und Nichtsein, auch nicht als existierend möglich. Weshalb? Weil diese zwei einander Entgegengesetzten (paraspara-viruddha) nicht an einem Ort zu einer Zeit zusammen (saha) sein können; wie z. B. Helligkeit und Finsternis. So (eig. „da", tatra) ist die Behauptung: „Wo beides, Sein und Nichtsein, existiert, das ist nirvāṇa" nicht richtig (yukta).

Einwand: nirvāṇa ist weder Sein noch Nichtsein.

Antwort:

Die Behauptung (eig. Lehre, tib. ston pa), weder Sein noch Nichtsein sei nirvāṇa,

Die würde erreicht werden, wenn Sein und Nichtsein erreicht wären. (XXV. 15.)

[107 b] Deine Behauptung: „nirvāṇa ist weder Sein noch Nichtsein" ist nicht angängig. Weshalb? „Weder Sein noch Nichtsein":

(eine solche) Verdeutlichung (añjanā, tib. gsal ba), Greifen (grahaṇa), sich mühendes Denken (vyavasāya-buddhi), dieses auch wird, wenn Nichtsein und Sein erreicht sind, erreicht; da Nichtsein und Sein nicht erreicht sind, deshalb ist auch (die Behauptung): „nirvāṇa ist weder Sein noch Nichtsein" nicht angängig. Ferner:

> Wenn nirvāṇa nicht Sein, nicht Nichtsein ist,
> Durch wen wird „Nicht Sein, nicht Nichtsein" verdeutlicht (ajyate, tib. mṅon byed)? (XXV. 16.)

Wenn nirvāṇa weder Sein noch Nichtsein ist, so existieren weder Sein noch Nichtsein. [98a] Weil diese (zwei) nicht existieren, durch wen wird „nirvāṇa ist weder Sein noch Nichtsein" verdeutlicht (ajyate), gekennzeichnet (lakṣyate), erfaßt (gṛhyate), erkannt (prajñapyate)? Daher ist (die Behauptung): „nirvāṇa ist weder Sein noch Nichtsein" auch nicht richtig (yukta).

Aus diesem Grunde auch ist nirvāṇa nicht angängig. Weshalb?

> Der Erhabene wird nach dem nirvāṇa nicht als seiend verdeutlicht (ajyate), ebenso
> Wird er nicht als nicht-seiend, oder als beides, oder als beides-nicht verdeutlicht. (XXV. 17.)
> Wenn der Erhabene auch verharrt (bshugs, tiṣṭhamāna), wird er nicht als seiend verdeutlicht (ajyate), ebenso
> Wird er nicht als nicht-seiend, oder als beides, oder als beides-nicht verdeutlicht. (XXV. 18.)

Weil der Erhabene (bhagavān) nach dem nirvāṇa (nirvṛta) oder verharrend (scil. in der Welt) nicht als seiend, oder als nicht-seiend, oder als beides, oder als beides-nicht verdeutlicht, gekennzeichnet, erfaßt, erkannt wird, deshalb wird das nirvāṇa auch nicht erkannt (prajñapyate). Weil dieses nicht ist, wessen sollte das nirvāṇa sein? *[108a]* Daher ist in jeder Weise auch (sarvathā' pi) das nirvāṇa nicht angängig. Ferner:

> Es ist nicht irgendwelcher Unterschied des saṃsāra vom nirvāṇa,
> Es ist nicht irgendwelcher Unterschied des nirvāṇa vom saṃsāra. (XXV. 19.)

Indem von dem Zusammenhang (santāna) der Gruppen (skandha) abhängig der Kreislauf (saṃsāra) erkannt wird (prajñapyate), so ist, wie wegen der Wesensleerheit (svabhāva-śūnyatā) dieser skandhas diese durchaus (atyanta) ohne Entstehens- oder Vergehenseigenschaft

(dharma) sind, von uns von Anfang an (āditaḥ) eben (eva) gelehrt; deshalb ist, weil alle dharmas (Objekte) in gleicher Weise nicht entstehen und nicht vergehen (anutpāda-anirodha-samatayā) auch nicht der geringste Unterschied des saṃsāra vom nirvāṇa. Wie auch nicht der geringste Unterschied des saṃsāra vom nirvāṇa ist, so [98b] ist auch nicht der geringste Unterschied des nirvāṇa vom saṃsāra.

> Die Grenze (koṭi) des nirvāṇa ist die Grenze des saṃsāra;
> Zwischen diesen beiden existiert auch nicht der geringste Unterschied. (XXV. 20.)

Da des nirvāṇa und des saṃsāra (Körperwanderung) Wirklichkeitsgrenze (bhūta-koṭi), Nichtentstehensgrenze (anutpāda-koṭi), Wirklichkeitsgrenzeerreichen (bhūtakoṭi-pratiṣṭhāna) in gleicher Weise nicht erfaßt werden (anupalabdhi-samatvena), existiert auch nicht irgendwelcher allergeringste Unterschied.

> Die Ansichten (dṛṣṭi) von „nach dem nirvāṇa", „Ende" usw., „ewig" usw.
> Sind abhängig von nirvāṇa, späterem Ende (aparānta) und früherem Ende (pūrvānta). (XXV. 21.)

Die Ansichten, daß der Tathāgata nach der Vernichtung (paraṃ nirodhāt) ist, nicht ist, (zugleich) ist und nicht ist, weder ist noch nicht ist, und die Ansichten, die Welt habe ein Ende, die Welt habe nicht ein Ende, die Welt habe und habe nicht ein Ende, die Welt habe weder, noch habe sie nicht ein Ende, und die Ansichten, die Welt sei ewig, die Welt sei nicht ewig, die Welt sei ewig und nicht ewig, die Welt sei weder ewig noch nicht-ewig, *[108b]* diese sind der Reihenfolge entprechend (yathā-kramam) von nirvāṇa, dem späteren Ende und dem früheren Ende abhängig. So:

> Wenn alle dharmas (Objekte) leer sind, was ist mit Grenze? was ist ohne Grenze?
> Was ist mit und ohne Grenze? was ist weder mit noch ohne Grenze? (XXV. 22.)
> Was ist eben dieses? was ist anderes? was ist ewig? was ist nicht-ewig?
> Was ist beides, ewig und nicht-ewig? Was ist auch beides nicht? (XXV. 23.)

Alles Wahrgenommene (tib. dmigs pa) ist erloschen (eig. beruhigt), die Entfaltung (prapañca) ist still (und) ruhig.
Nicht ist irgendwo irgendwem durch Buddha der dharma (Lehre) dargelegt worden (deśita). (XXV. 24.)

Des von dem Lehrer, dem ehrwürdigen Nāgārjuna, verfaßten Mādhyamika-Kommentars Akutobhayā der [99a] als die Prüfung des nirvāṇa bezeichnete

Fünfundzwanzigste Abschnitt.

Sechsundzwanzigster Abschnitt.

Die zwölf Glieder (dvādaśāṅga).

Einwand: Nachdem durch dich nach der Lehre (samaya) des Mahāyāna die Einführung (eig. Eingang, avatāra) in den höchsten Sinn (paramārtha) dargelegt ist, möge jetzt durch dich nach der Lehre der śrāvakas (d. h. des Hīnayāna) die Einführung in den höchsten Sinn gelehrt werden.

Antwort:

Die drei Arten von Wirkungen (saṃskāra), welche der durch Nichtwissen (avidyā) Verhüllte der Wiedergeburt wegen (punarbhavāya) herbeiführt,

Durch diese Taten (karma) geht er die Gänge (sc. der Wiedergeburt, gati). (XXVI. 1.)

Durch Wirkungen (saṃskāra) bedingtes Bewußtsein (vijñāna) tritt in den Gängen (gati) ein;

Nachdem Bewußtsein eingetreten ist, wird Name-und-Form erzeugt (eig. eingeträufelt, niṣicyate). (XXVI. 2.)

Nachdem Name-und-Form erzeugt ist, entstehen die sechs Sinnesgebiete (āyatana);

Abhängig von den sechs Gebieten (āyatana) entsteht Berührung (sparśa). (XXVI. 3.)

Von Auge, rūpa (visuelle Erscheinung) und Zusammenfassung (samanvāhāra, tib. draṅ ˬbyed) abhängig entsteht eben (scil. Bewußtsein?);

So entsteht abhängig von Auge (cakṣuḥ, tib. mig) und visueller Erscheinung (rūpa) das Bewußtsein (vijñāna). (XXVI. 4.)

Das Zusammentreffen (saṃnipāta) von Auge, rūpa und Bewußtsein, (dieser) drei,

Ist Berührung (sparśa); aus dieser Berührung entsteht Empfindung (vedanā). (XXVI. 5.)

Durch Empfindung (vedanā) bedingt ist Verlangen (tṛṣṇā), zum Zwecke der Empfindung (vedanārtham) wird verlangt;

Wenn verlangt wird, wird das vierfache Annehmen (upādāna) angenommen. (XXVI. 6.)

Wenn Annehmen (upādāna) existiert, so *[109a]* geht das Dasein des Annehmers (upādātṛ) hervor;

Wenn der Annehmer nicht existierte, so wäre Erlösung, nicht Dasein (bhava). (XXVI. 7.)

Dieses Dasein sind auch die fünf Gruppen (skandha); aus dem Dasein entsteht Geburt (jāti),

Alter und Tod, Schmerz, Wehklagen (paridevanā), Leid (duḥkha), (XXVI. 8.)

Unlust (daurmanasya) und Erregungen (upāyāsa, tib. hkhrug pa), diese gehen aus Geburt hervor.

So entsteht ausschließlich (kevala) diese Anhäufung (skandha) von Leid (duḥkha). (XXVI. 9.)

Daher wirken die Verständigen (vidvant) nicht die Wirkungen (saṃskāra), den Ursprung der Körperwanderung (saṃsāra);

Deshalb wirkt der Unverständige, nicht der Verständige, da er die wirkliche Beschaffenheit (eig. Dasheit, tattva) sieht. (XXVI. 10.)

Wenn Nichtwissen (avidyā) zerstört ist, entstehen auch nicht die Wirkungen (saṃskāra).

Die Zerstörung des Nichtwissens ist aber [99b] Erkenntnis infolge von Wandel in der Dasheit.[1] (XXVI. 11.)

Wenn dieses und jenes zerstört ist, tritt dieses und jenes nicht hervor (abhipravartate).

Diese Leidanhäufung (duḥkha-skandha) wird so ausschließlich (kevala) völlig (samyak) zerstört. (XXVI. 12.)

Toren (bāla), durch Nichtwissen (avidyā) bedeckt, wirken zum Zwecke der Wiedergeburt (punar-bhavāya) als Wirkungen (saṃskāra) von Hölle (naraka) usw. drei Arten von Wirkungen (saṃskāra), mit Leib (kāya), Rede (vāk) und Geist (manas). Wie die gewirkten (abhisaṃskṛta) günstigen (kuśala) und ungünstigen (akuśala) Taten (karma) große, mittlere und kleine sind, durch solche geht er in den

---

[1] ma rig hgags par gyur pa ni | çes pa de ñid bsgoms pas so ||.

Gängen (gati) der Hölle (naraka) usw. Wie da das durch Wirkungen (saṃskāra) bedingte Bewußtsein (vijñāna) in den (Daseins-) Gängen (gati) eintritt (avatarati), wird Name-und-Form (nāma-rūpa) erzeugt (niṣicyate). Wenn Name-und-Form (nāma-rūpa) erzeugt ist, so entsteht aus dem erzeugten Name-und-Form die sechs Sinnesgebiete (āyatana). Durch die sechs āyatanas bedingt, entsteht aus diesen Berührung. Der Entstehensvorgang (utpāda-krama) dieser Berührung (sparśa) ist aber dieser. Bedingt durch Auge (cakṣuḥ), rūpa (Erscheinung) und Geistestätigkeit (manasikāra) entsteht (sc. sie) eben. Indem so bedingt von Name-[1] und- Form Bewußtsein (vijñāna) entsteht, so ist das Zusammentreten (saṃnipāta) der drei, Auge (cakṣuḥ, tib. mig), rūpa (Erscheinung) und Bewußtsein (vijñāna) Berührung. Aus dieser Berührung geht Empfindung (vedanā) hervor. Durch Empfindung bedingt ist Verlangen (eig. Durst, tṛṣṇā); der Empfindung halber wird verlangt. *[109b]* Wenn Verlangen (tṛṣṇā) ist, werden die vier Arten von Annehmen (upādāna) angenommen. Wenn Annehmen (upādāna) existiert, so geht das Dasein (bhava) des Annehmers hervor. Wenn das Annehmen nicht existiert, so ist Erlösung, und dessen Dasein (bhava) wird nicht mehr entstehen[2]; weil er mit Annehmen behaftet (sopādāna) ist, deshalb geht dessen Dasein (bhava) hervor. Dieses Dasein ist auch als die fünf Gruppen (skandha) zu verstehen. Aus Dasein aber geht Geburt hervor. Aus Geburt entstehen Alter und Tod, Kummer (śoka), Wehklagen (paridevanā), [100 a] Leid (duḥkha), Unlust (daurmanasya) und Erregungen (upāyāsa). So entsteht diese Anhäufung von Leid, Ansammlung von Leid isoliert (kevala, ausschließlich), unvermischt (amiśra). Deshalb wirken Verständige nicht Kreislaufursprungswirkungen (saṃsāra-mūla-saṃskāra). Wenn daher auch Unverständige Täter von Wirkungen sind, so sind es nicht die Verständigen. Weshalb? Weil sie die tatsächliche Beschaffenheit (eig. Dasheit, tattva) schauen. Wenn da Nichtwissen (avidyā) zerstört ist, enstehen auch nicht die Wirkungen (saṃskāra). Zerstörung des Nichtwissens aber ist infolge des Wandelns im Wandel (bhāvanā) in eben diesem Wissen (jñāna) der zwölf Glieder (dvādaśāṅga) und infolge des

---

[1] Beide Ausgaben „miṅ“ (nāma), nicht „mig“.

[2] dehi srid pa hbyuṅ bar mi hgyur ba shig na | gaṅ gi phyir ñe bar len pa daṅ bcas pa dehi phyir . . . .

Lehrens derselben. Wenn diese und jene Daseinsglieder (bhavāṅga) zerstört sind, treten diese und jene Daseinsglieder nicht hervor. So vergeht die Leidanhäufung, Leidansammlung isoliert (kevala, ausschließlich), unvermischt wahrhaftig (samyak), vergeht vollständig (tib. gtan, atyantam); wie verbrannter Same. Die Einführung (avatāra) in diese zwölf Glieder des Daseins (bhavāṅga) ist ausführlich aus den Sūtras und dem Abhidharma zu ersehen (adhigantavya). Nur abgekürzt (samāsataḥ, zusammengefaßt) wird sie hier dargelegt.

Des von dem Lehrer, dem ehrwürdigen Nāgārjuna, verfaßten Mādhyamika-Kommentars Akutobhayā der als die Prüfung der zwölf Glieder bezeichnete

Sechsundzwanzigste Abschnitt.

Siebenundzwanzigster Abschnitt.
Die Ansichten (dṛṣṭi).

Einwand: Lehre du (jetzt), daß die Arten von Ansichten (dṛṣṭi), die von der dem śrāvaka-yāna entsprechenden (anurūpa) *[110a]* Sūtra-Lehre (sūtrānta) abhängig sind, nicht angehen (asambhava)!

Antwort:

Die Ansichten: „In vergangener Zeit wurde ich", „wurde ich nicht", „die Welt ist ewig" usw., diese sind auf frühere Grenze (purvānta) bezüglich. (XXVII. 1.)

Die Ansichten: „In einer anderen zukünftigen Zeit werde ich werden", „werde ich nicht werden", „die Welt ist mit Ende", diese sind auf späteres Ende (aparānta) [100b] bezüglich. (XXVII. 2.)

In dem „Alle Geschwüre beseitigendes Buch" (sarvāsrava-niyāmaka-paryāya) genannten sūtra ist gesagt: „Ich wurde (tib. byuṅ bar gyur, abhūvam) in vergangener Zeit (atītam adhvānam)", „Ich wurde nicht in vergangener Zeit". Aus diesem Grund sind die Ansichten, daß die Welt ewig ist usw., auf ein früheres Ende (anta, Grenze) bezüglich. „Ich werde in anderer zukünftiger Zeit werden", „Ich werde nicht in anderer zukünftiger Zeit werden": aus diesem Grunde sind die Ansichten, daß die Welt ein Ende hat usw., auf ein späteres Ende bezüglich (samāśrita). Diese (scil. Ansichten) aber sind nicht angängig. Wenn (gefragt wird), aus welchem Grunde (vidhi), so ist zu antworten:

„In vergangener Zeit wurde ich": das ist nicht angängig. Was in früherer Zeit wurde, das ist eben nicht dieses. (XXVII. 3.)

„Das eben ist Selbst (ātman)" — dann wäre das Angenommene (upādāna) verschieden.

Losgelöst vom Angenommenen (upādāna), welches ist dein Selbst (ātman)? (XXVII. 4.)

Wenn angenommen (eig. getan) wird: „Von Angenommenem (upādāna) losgelöstes Selbst existiert nicht",

Dann ist, wenn das Angenommene (upādāna) eben das Selbst ist, dein Selbst (ātman) nicht. (XXVII. 5.)

Das Angenommene (upādāna) ist nicht das Selbst (ātman), denn jenes ist entstehend und vergehend.

Wie sollte das Angenommene (upādāna) Annehmer (upādātṛ) werden? (XXVII. 6.)

Das Selbst (ātman) ist nicht als verschieden (eig. anderes) von dem Angenommenen (upādāna) angängig.

Wenn verschieden, müßte es ohne Angenommenes (upādāna) erfaßt werden, es wird aber nicht erfaßt. (XXVII. 7.)

So ist es nicht ein anderes als das Angenommene (upādāna), es ist aber auch nicht das Angenommene,

Das Selbst ist nicht ohne Angenommenes, auch ist es keine Bestimmtheit (niścaya, tib. ṅes), daß es nicht ist. (XXVII. 8.)

„Das Selbst (ātman) wurde (eig. „entstand") in früherer vergangener Zeit" *[110b]* ist nicht angängig. Wenn (gefragt wird,) weshalb? Weil, was in früheren Geburten (janman) wurde (abhūt), das eben nicht gegenwärtiges Selbst ist. Wenn da (jemand) meint: „Wenn, was in früheren Geburten wurde, das eben gegenwärtiges Selbst wäre, welcher Fehler wäre deshalb?", so ist zu antworten: [101 a] Wenn das, was in früheren Geburten wurde, das eben gegenwärtiges Selbst wäre, so wäre es eben nicht getrennt (vyatirikta) von Angenommenem (upādāna); wenn ferner auch es von Angenommenem (upādāna) getrennt wäre, so würde ohne Angenommenes (upādāna) auch das Selbst (ātman) existieren. Kann nun dein Selbst (ātman) als losgelöst von Angenommenem (upādāna) bezeichnet (eig. gesagt) werden? Wir aber wissen, daß es auf alle Arten (sarvathā' pi) nicht angängig ist. Wenn da (jemand) meint: „Ein von Angenommenem losgelöstes Sein existiert nicht", deshalb (heißt es) jetzt: „Entweder ist das Angenommene (upādāna) das Selbst, oder dein Selbst existiert nicht". „Das Angenommene (upādāna) ist Selbst (ātman)": das auch ist nicht angängig. Weshalb? Weil, da dieses Angenommene (upādāna) werdend und vergehend ist, es (scil. ātman) entstehen und vergehen würde. So ist aber nicht die Eigenschaft (eig. Kennzeichen, lakṣaṇa) des Selbstes (ātman). Ferner: Wie würde, was Angenommenes (upādāna) ist, Annehmer

(upādātṛ) sein? Weil viele Fehler zutreffen würden (scil. ist es nicht möglich).

Wenn da (jemand) meint: „Vom Angenommenen (upādāna) ist der Annehmer (upādātṛ) verschieden (eig. anderer)", so ist zu antworten: „Das Selbst ist nicht als verschieden vom Angenommenen angängig". Wenn es verschieden wäre, so würde es auch ohne Angenommenes (upādāna) durch die Sinne des Auges usw. wahrgenommen werden können. Weil es nicht wahrgenommen wird (sc. ist es nicht so).

So ist das Selbst weder vom Angenommenen (upādāna) verschieden, noch ist es eben das Angenommene, noch ist es ohne Angenommenes, noch ist es irgendwie als nicht-seiend bestimmt. Daher ist durch *[111a]* diese Überlegung (der Satz): „Ich (ātman) wurde (entstand) in früherer Zeit" nicht angängig. Jetzt:

> „In vergangener Zeit wurde ich nicht": das auch ist nicht angängig.
> Was in früheren Geburten wurde, von dem ist dieses nicht verschieden. (XXVII. 9.)
> Wenn dieser ein anderer wäre, [101 b] so würde er auch ohne jenen entstehen;
> So eben verharrend (eig. stehend) würde er als unsterblich (amṛta) geboren werden. (XXVII. 10.)
> Vernichtung (eig. Abschneiden, uccheda), Schwinden der Taten (karma), die durch andere gewirkte Taten
> Würden durch andere genossen (paribhukta) werden: dieses und anderes würde eintreten. (XXVII. 11.)
> Auch ohne geworden zu sein, wird er: hier würde der Fehler eintreten,
> Daß das Selbst (ātman) geschaffen (kṛtaka) und das Gewordene (saṃbhūta) grundlos (ahetuka) wäre. (XXVII. 12.)

Nun ist auch (die Behauptung): „In früher vergangener Zeit wurde ich nicht" nicht angängig. Weshalb? Weil dieser von dem, der in früheren Geburten (janma) wurde, nicht verschieden (eig. anderer) ist. Wenn dieser ein anderer wäre, so würde auch ohne jenen dieser entstehen. Ferner: Wenn jener so früher (pūrvaṃ) da wäre, so würde auch dieser da als ungestorben (amṛta) geboren werden. Dann würden da viele Fehler wie Vernichtung (eig. „Abschneiden"), Schwinden von Tat (karma), das Genießen von karma,

das durch andere gewirkt ist, durch andere usw. eintreten (prasajyeran). Ferner: nicht gewesenes (abhūtvā, tib. „aus nicht-gewordenem") Selbst (ātman) würde entstehen (sambhava). Da aber eines schon gewesenen (tib. „gewordenen") Selbstes Entstehen nicht ist, so würden hier auch die Fehler, daß das Selbst geschaffen (kṛtaka) und das Gewordene grundlos wäre, eintreten: das aber ist nicht erwünscht. Deshalb ist durch diese Überlegung (die Behauptung): „Das Selbst (ātman) war nicht in vergangener Zeit" auch nicht richtig.

So sind die auf Vergangenheit bezüglichen Ansichten:
„Das Selbst (ātman) war", „Das Selbst war nicht",
„beides", „nicht-beides", diese sind nicht angängig.
(XXVII. 13.)

Wenn so überlegt wird (parikalpyamāne), sind die auf die vergangene Zeit bezüglichen Ansichten: „Das Selbst war in vergangener Zeit", *[111 b]* „Das Selbst war nicht in vergangener Zeit", „Das Selbst war und war nicht in vergangener Zeit", „Das Selbst war weder, noch war es nicht in vergangener Zeit" [102 a] nicht angängig. Jetzt:

Die Ansichten: „In anderer zukünftiger Zeit werde ich sein", „werde ich nicht sein"
Sind gleich (den auf die) vergangene Zeit (bezüglichen).
(XXVII. 14.)

Die auf zukünftige Zeit bezüglichen Ansichten: „Ich (oder „Selbst") werde in anderer, zukünftiger Zeit sein", „Ich werde in anderer, zukünftiger Zeit nicht sein", diese sind als der vergangenen Zeit gleich zu verstehen. Die bei der vergangenen Zeit angeführten (codita) Fehler sind auch hier besonders (viśeṣataḥ) zu erkennen (upagantavya). Ferner:

Wenn dieser deva dieser Mensch (manuṣya) wäre, so wäre Ewigkeit (śāśvata).
Der deva wäre unentstanden, weil bei Ewigem nicht Entstehen ist. (XXVII. 15.)

Wenn dieser deva eben dieser Mensch wäre, so wäre Ewigkeit. Ferner wäre auch der deva unentstanden. Weshalb? Weil bei Ewigem nicht Entstehung ist. Weil, was deva ist, das eben nicht Mensch ist, und auch der deva nicht unentstanden ist, deshalb ist nicht Ewigkeit.

Wenn vom deva der Mensch verschieden (eig. anderer) ist, so wäre der Mensch nicht-ewig.

Wenn deva und Mensch verschieden (eig. anders) sind, so ist nicht Zusammenhang (santāna) möglich. (XXVII. 16.)

Wenn vom deva der Mensch verschieden ist, so wäre der Mensch nicht-ewig. Da aber infolge des Zusammenhangs Verschiedensein (eig. Anderssein) des Menschen vom deva nicht angeht, deshalb ist nicht Nicht-ewig(keit).

Wenn die eine Seite (tib. phyogs) deva wäre, die andere (eig. eine) Seite aber Mensch wäre,

So ist, weil er ewig und nicht-ewig wäre, das auch nicht angängig. (XXVII. 17.)

Wenn eine Seite deva wäre, eine Seite Mensch wäre, so wäre er zugleich *[112a]* ewig und nicht-ewig. Weil so das Selbst als zweifaches nicht angängig ist, deshalb ist es nicht zugleich ewig und nicht-ewig.

Wenn es als beides, ewig und nicht-ewig, erreicht würde,

So würde es nach Belieben (auch) als nicht ewig (und) als nicht nicht-ewig [102b] erreicht werden. (XXVII. 18.)

Wenn es als beides, ewig und nicht-ewig, erreicht würde, dann würde nach Belieben es auch als „weder ewig noch nicht-ewig" erreicht werden. Weil diese beiden, ewig und nicht-ewig, nicht erreicht werden, deshalb wird auch „weder ewig noch nicht-ewig" nicht erreicht.

Wenn irgendwer, irgendwoher gekommen, irgendwohin ginge,

So wäre, weil dann kein Anfang wäre, (er) ewig, und das auch ist nicht (sc. richtig). (XXVII. 19.)

Wenn irgend ein Sein (bhāva), von irgendeinem Orte (deśa) hergekommen, irgendwohin ginge, so wäre es, weil da kein Anfang wäre, ewig. Da, wenn mit Verständnis (prajñā) gesucht, irgendwelches Sein, von irgendeinem Orte hergekommen, irgendwohin gehend, so beschaffenes (tathāvidha) irgendwelches Sein (bhāva) nicht existiert, deshalb ist da auch nicht Anfangslosigkeit (anāditvam).

Wenn irgendwelches Ewige nicht existiert, welches Nicht-Ewige sollte existieren?

Diese beiden, Ewiges und Nicht-Ewiges, sind ausgeschlossen (tiraskṛta). (XXVII. 20.)

Wenn so, mit Verständnis gesucht, irgendwelches ewige Sein (bhāva) nicht existiert, welches Nicht-Ewige sollte existieren? Welches zugleich Ewige und Nicht-Ewige, weder Ewige noch Nicht-Ewige sollte existieren? So sind diese auf eine frühere Grenze (purvānta) bezüglichen (āśrita) vier (sc. Ansichten) von ewig, nicht-ewig usw. nicht angängig.

[112b] Wie die auf eine spätere Grenze (aparānta) bezüglichen vier Ansichten von „endlich", „unendlich" usw. nicht angängig sind, ist jetzt darzulegen. Wenn (gefragt wird,) wie? so ist die Antwort:

> Wenn die Welt endlich wäre, wie wäre eine jenseitige Welt?
> Wenn die Welt unendlich wäre, wie wäre eine jenseitige Welt? (XXVII. 21.)

„Die Welt ist endlich" ist [103a] nicht angängig. Weshalb? Weil, wenn die Welt endlich wäre, eine jenseitige Welt (paraloka) nicht existieren würde. Weil auch eine jenseitige Welt existiert, deshalb ist (der Satz) „Die Welt ist endlich" nicht angängig. „Die Welt ist ohne Ende" ist auch nicht angängig. Weshalb? Weil, wenn die Welt ohne Ende wäre, dann eine jenseitige Welt nicht existieren würde. Da eine jenseitige Welt auch existiert, deshalb ist (der Satz) „Die Welt ist ohne Ende" auch nicht angängig. Wenn (gefragt wird), warum beides nicht angängig ist, so ist zu antworten (vaktavya):

> Weil dieser Zusammenhang (santāna) der Gruppen (skandha) dem Licht einer Lampe gleich ist,
> Deshalb ist Endlichkeit und Unendlichkeit nicht richtig. (XXVII. 22.)

Weil dieser Zusammenhang der skandhas gleich dem Licht einer Lampe (dīpa) infolge der Vereinigung (sāmagrī) von Ursachen und Bedingungen (hetu-pratyaya) entsteht, deshalb ist (der Satz) „Die Welt ist endlich" und „Die Welt ist unendlich" nicht richtig. Wenn (gefragt wird), warum es nicht richtig ist, so ist da zu antworten:

> Wenn die früheren (sc. skandhas) verschwänden (bhajyeran), (und) von diesen skandhas abhängig
> Jene skandhas nicht entständen, so wäre die Welt endlich. (XXVII. 23.)
> Wenn die früheren nicht verschwänden, (und) von diesen skandhas abhängig
> Jene skandhas nicht entständen, so wäre die Welt unendlich. (XXVII. 24.)

Wenn die früheren skandhas verschwänden, (und) von diesen skandhas abhängig jene anderen skandhas nicht entständen, so würde die Welt endlich sein. Weil es nicht so ist, deshalb ist (der Satz) „Die Welt ist endlich“ nicht angängig. Wenn die früheren skandhas nicht verschwänden, (und) von diesen skandhas *[113a]* abhängig jene späteren (uttara) skandhas nicht entständen, so würde die Welt unendlich sein. Weil es nicht so ist, deshalb ist auch (der Satz) „Die Welt ist ohne Ende“ nicht angängig. Auch ist vom ehrwürdigen (bhadanta) [103b] Aryadeva gesagt:

„Das Entstehen (sambhava, tib. hbyuṅ ba) des Hörers, des zu Hörenden und des Sprechers ist außerordentlich schwierig (sc. zu erfassen, atidurlabha).

Deshalb ist in den sūtras der Kreislauf (saṃsāra) nicht endlich, nicht unendlich.“

Nun ist auch (der Satz) „Die Welt ist zugleich endlich und unendlich“ nicht angängig. Weshalb?

Antwort:

Wenn eine Seite (deśa, tib. phyogs) endlich, eine Seite unendlich wäre,

So wäre die Welt endlich und unendlich; das auch ist nicht angängig, (XXVII. 25.)

Wenn eine Seite endlich, eine Seite unendlich wäre, so würde die Welt zugleich endlich und unendlich sein. Da so ein Sein (bhāva) zwei Wesen (svabhāva) hätte, ist das nicht angängig.

Wie sollte die eine Seite des Annehmers (upādātṛ) verschwinden,

Eine Seite nicht verschwinden? So ist das nicht richtig. (XXVII. 26.)

Wie sollte eine Seite des Angenommenen (upādāna) verschwinden,

Eine Seite nicht verschwinden? So ist das auch nicht richtig. (XXVII. 27.)

Aus dem Grunde, daß eine Seite des Annehmers (upādātṛ) schwindet, eine Seite nicht schwindet, ist, weil (sc. zugleich) Ewiges und Nicht-Ewiges nicht existiert, das auch nicht richtig. Auch auf die Weise, wie eine Seite des Angenommenen (upādāna) schwindet, eine Seite nicht schwindet, ist, weil (sc. zugleich) Ewiges und Nicht-Ewiges nicht eben angängig ist, das auch nicht richtig. Weil so

Zweiheit des Wesens eines Seins (bhāva, Dinges) nicht angängig ist, deshalb ist (der Satz) „Die Welt ist zugleich endlich und unendlich" nicht richtig.

Nun ist auch (der Satz) *[113 b]* „Die Welt ist weder endlich noch unendlich" nicht angängig. Wenn (gefragt wird,) weshalb? so ist zu antworten:

> Wenn [104 a] beides, endlich und unendlich, erreicht würde,
>
> So würde nach Belieben auch „weder endlich noch unendlich" erreicht werden. (XXVII. 28.)

Wenn diese beiden, endlich und unendlich, erreicht wären, so würde nach Belieben auch dieses: „Weder endlich noch unendlich" erreicht werden. Weil diese beiden endlich und unendlich nicht erreicht werden, so ist auch (der Satz) „Weder endlich noch unendlich" nicht erreicht. So sind durch diese Überlegung die auf ein späteres Ende bezüglichen vier (Sätze) „endlich", „unendlich" usw. nicht angängig.

> Oder wo, wessen, wodurch (und) wie würden auch, wegen der Leerheit aller Dinge (bhāva),
>
> Die Ansichten des Ewigen usw. entstehen? (XXVII. 29.)

Oder auch, weil alle Dinge (bhāva) leer sind, an welchem Orte, zu welcher Zeit, an welchem Sein (bhāva) würden welche Ansichten aus welchem Grunde entstehen?

> Der, von Mitleid (anukampā) ergriffen, zum Zwecke des Aufgebens aller Ansichten (dṛṣṭi)
>
> Die vortreffliche Lehre (saddharma) lehrte, vor ihm, Gautama, beuge ich mich. (XXVII. 30.)

Der, von Mitleid ergriffen, zum Zwecke des Aufgebens aller Ansichten die treffliche Lehre (saddharma) lehrte, vor ihm, dem erhabenen Buddha, dem überaus Wunderbaren (atyadbhuta), durch den Verstand nicht zu Durchdringenden (cetasā avyāpya), Unvergleichlichen, Unermeßlichen, dem Śrī Gautama, und (zwar) als einzigem, beuge ich mich. Wie der Bodhisattva Rāma (? tib. dgah byed).

Des von dem Lehrer, dem ehrwürdigen Nāgārjuna, verfaßten Mādhyamika-Kommentars Akutobhayā der als die Prüfung der Ansichten (dṛṣṭi) bezeichnete

Siebenundzwanzigste Abschnitt.

Varianten der Ausgaben von Potala (Lhasa) und Peking.

Potala Ausgabe:	Peking Ausgabe:
29b$_3$ de dañ bdag gi	34a$_7$ de dañ de dag gi
29b$_5$ Nach „don tha dad pa ma yin pa“ fehlt:	34b$_3$ don gcig ma yin pa
30a$_2$ tshig brgyad po	35a$_2$ tshig brgya po
30a$_3$ hdir smras ma	35a$_3$ hdir smras pa
30a$_4$ pha rol tu phyin pa las	35a$_4$ pha rol tu phyi ba las
30a$_7$ de ni mi hgyur	35a$_7$ de ni mi hgyur ro
30a$_7$ hgags pahi chos	35b$_1$ sems hgag pahi chos
30b$_1$ hgags pa gañ med pa	35b$_2$ hgags pa gañ yin pa
30b$_2$ hgag pa yed (sic) pahi	35b$_3$ hgag pa med pahi
30b$_2$ chad pa med pa shes bya bahi	35b$_4$ chad pa shes bya bahi
30b$_2$ gcod pa dañ hbral bar	35b$_4$ gcod pa dañ hbrel par
30b$_3$ chad par gyur pa	35b$_5$ chad par hgyur ba
30b$_3$ chad pa dañ hbral par	35b$_6$ chod pa dañ hbrel par
31a$_7$ kun tu bsgrub las	36b$_6$ kun tu bsgrub pas
31b$_2$ hgal ba la sogs	36b$_8$ hgag pa la sogs
31b$_4$ kha chig par hgyur ba	37a$_4$ kha tshig par hgyur ba
31b$_5$ miñ can gyi med yañ	37a$_5$ miñ can gyi miñ yañ
31b$_6$ Nach „de gñis“ fehlt:	37a$_7$ gcig pa ñid dañ
31b$_7$ rtog pas	37b$_1$ rtogs pas
32a$_1$ dgag pa la sogs	37b$_1$ hgag pa la sogs
32b$_7$ hoñ ba med de	38b$_5$ hoñ ba med do
33a$_2$ dañ poho	38b$_8$ dañ paho
33a$_6$ hgah yod do	39a$_3$ hgah yañ ño

Potala Ausgabe:	Peking Ausgabe:
33a$_6$ shes bya bahi don te	39a$_4$ shes bya bahi don to
33b$_{4/5}$ bdag gis dṅos po	39b$_5$ bdag gi dṅos po
33b$_6$ de daṅ bdag gis	39b$_7$ de daṅ de dag gis
34a$_2$ bya ba daṅ ldan pa ham bya ba daṅ mi ldan pa yin graṅ na	40a$_4$ bya ba daṅ ldan pa yin graṅ na
34a$_5$ ji ltar mi hgyur te	40a$_7$ ji ltar hgyur te
34a$_6$ mi hthad do	40a$_8$ mi hthad de
34b$_1$ sgrub par mi byed	40b$_4$ sgrub par mi bye
34b$_4$ gaṅ gi phyir de lta yin pa dehi phyir	41a$_1$ gaṅ gi phyir
35a$_2$ raṅ byuṅ yin las	41a$_8$ ran byuṅ min las
35a$_4$ rab tu brtags nas	41b$_2$ rab tu brtags na
35a$_6$ ga las hjig med las	41b$_4$ ga las hjigs med las
35a$_7$ ma soṅ la haṅ	41b$_6$ ma soṅ ba lahaṅ
36a$_2$ de ni mi hthad do	42b$_2$ de ni mi hthad de
36a$_4$ re shig	42b$_5$ re çig
36a$_5$ de gñis las	42b$_6$ da gñis las
36b$_3$ hgro ba po hgyur nas	43a$_5$ hgro ba por hgyur nas
36b$_4$ ma soṅ ba yaṅ	43a$_7$ ma soṅ ba la yaṅ
36b$_6$ med ciṅ yod pa yaṅ	43b$_1$ med ciṅ soṅ ba yaṅ
36b$_7$ soṅ ba daṅ dgom pa	43b$_2$ soṅ ba daṅ bgom pa
36b$_7$ rnam par brtags pa	43b$_3$ rṇam par brtag pa
37b$_2$ rnam brtag pa	44a$_7$ rnam brtag na
37b$_4$ hgro bar mṅon	44b$_3$ hgro bor mṅon
37b$_5$ hgro ba po mthoṅ ba	44b$_4$ hgro ba por mthoṅ ba
37b$_5$ hgro ba po hgro bar	44b$_4$ hgro ba po de hgro bar
37b$_7$ hgro daṅ hgro por	44b$_6$ hgro daṅ hgro po daṅ
38a$_2$ hjug bsdu ba	45a$_1$ mjug bsdu ba
38a$_3$ brtag pa	45a$_3$ btag pa
38a$_7$ bgom pa yaṅ	45a$_8$ bgom pa yis
38b$_1$ nus pa ma yin te	45b$_1$ dus pa ma yin te
38b$_2$ ma lta ba	45b$_4$ mi lta ba
38b$_5$ da ni rig pa ma yin no	45b$_7$ de ni rig pa ma yin no
39b$_1$ hon na da	46b$_5$ ho na da
39b$_4$ rgyu daṅ hthad par	46b$_8$ rgyu yaṅ hthad par
39b$_6$ de ltar yin pa	47a$_3$ de lta yin pa

Potala Ausgabe:	Peking Ausgabe:
$39b_6$ rnam par bstag	$47a_3$ rṅam par brtag
$39b_7$ yoṅs su brtags pa rnam pa	$47a_4$ yoṅs su brtags na rnam pa
$40a_1$ hthad par ma yin no	$47a_5$ hthad pa ma yin no
$40a_2$ tshor daṅ	$47a_7$ tshor daṅ
$40a_3$ tsa na ga kahi	$47a_8$ tsa nag kahi
$40a_5$ skyon btags min	$47b_3$ skyon btags yin
$40a_7$ blta bar bya ste	$47b_5$ blta bya ste
$40a_7$ brtag pa	$47b_6$ btag pa
$40b_1$ namkhah mtshan ñid kyis	$47b_7$ nam mkhahi mtshan ñid kyi
$40b_2$ sṅa rol na	$47b_8$ snar gyur na
$40b_3$ hgyur bas yaṅ	$48a_1$ hgyur bas de yaṅ
$40b_4$ hbru ma de bshin no	$48a_3$ hbru mar bshin no
$40b_6$ mtshan par gyur pa	$48a_6$ mtshon par gyur pa
$41a_1$ do na	$48b_1$ don
$41a_1$ rka lag spom shiṅ	$48b_1$ rkan lag sbom shiṅ
$41a_2$ mtshan ñid daṅ	$48b_2$ mtshan ñid kyaṅ
$41a_4$ gshi yod par	$48b_5$ gshi hthad par
$41a_5$ hthad par ma yin na	$48b_5$ hthad par ma yin no
$41a_5$ yoṅs su brtag na	$48b_5$ yoṅs su btags na
$41a_5$ hthad pa ma yin na	$48b_6$ hthad pa ma yin no
$41a_6$ dṅo na(?)	$48b_7$ sṅon du
$41b_1$ hdir bçad pa	$49a_1$ hdir smras pa
$41b_2$ gaṅ gis dños daṅ	$49a_3$ gaṅ gis dṅos po
$41b_5$ blo chuṅ gaṅ dag	$49a_7$ blo chun du gaṅ dag
$42a_6$ bsam par bya ste	$50a_2$ bsams par bya ste
$42b_1$ brtag pa ñid du	$50a_5$ rtag pa ñid du
$42b_5$ lhan cig ñid brtog na	$50b_3$ lhán cig ñid du rtog na
$42b_6$ grub par mi hgyur ro	$50b_3$ hgrub par mi hgyur ro
$42b_7$ Nach hdod chags ist „chags“ zu ergänzen.	$50b_4$: dsgl.
$42b_7$ yoṅs sa su	$50b_5$ yoṅs su rtog
$43a_2$ rigs pa ma yin no	$50b_7$ rigs ma yin no
$43b_1$ hdir bçad pa	$51a_7$ hdir smras pa
$43b_2$ gyur pas	$51a_8$ hgyur bas
$43b_3$ hjig pa dag med na skye ba	$51b_2$ hjig pa dag med skye ba

Potala Ausgabe:		Peking Ausgabe:	
43b$_7$	phan tshun mtshuṅs pa	51b$_7$	phan tshun mi mthun pa
43b$_7$	tshogs par ji ltar	51b$_7$	tshogs par ltar
44a$_1$	hjig pa rnams la hdus byas	51b$_8$	hjig pa rnams la byas hdus byas
44a$_2$	hjigs pa rnams	52a$_2$	hjigs pa rnams
44a$_2$	hdus byas kyaṅ	52a$_3$	hdus kyaṅ
44b$_1$	hji pa daṅ	52b$_1$	hjig pa daṅ
44b$_4$	ma gtogs pahi chos	52b$_5$	ma gtogs par chos
44b$_5$	rtsa bahi	52b$_7$	rtsa pahi
45b$_5$	phrad pa med par yaṅ	54a$_1$	phrad pa med pa yaṅ
45b$_7$	phrad par med par	54a$_3$	phrad pa med par
46a$_5$	skyes par byed gyur na	54b$_1$	skyes par byed graṅ na
46a$_5$	skyed pa mi byed de	54b$_1$	skyed par mi byed de
46b$_3$	log tu skyes pa	54b$_8$	hog tu skyes pa
46b$_7$	skyed par mi byed do	55a$_4$	skyed par mi byed de
47a$_5$	thabs cad (?) bral ba	55b$_3$	thabs daṅ bral ba
47b$_1$	skyed par mi pyed de	55b$_7$	skyed par mi byed do
47b$_1$	skye bshin bskyed par	55b$_7$	skye bshin pa skyed par
47b$_5$	bgom pa dag gis	56a$_3$	bgom pa dag gi
47b$_6$	gaṅ tshe	56a$_5$	gaṅ gi tshe
47b$_7$	skyes yaṅ shi ba ñid do	56a$_6$	skye ba yaṅ shi ba ñid do
47b$_7$	rnam par bshag pa las	56a$_7$	rnam par gshag pa las
48a$_1$	de ni ci phyir	56a$_7$	de ni de cihi phyir
48a$_2$	yod par gyur na	56a$_8$	yod par hgyur na
48a$_3$	de hdir skye bar	56a$_8$	da hdir skye bar
48a$_5$	de skyed par byed pahi	56b$_4$	de byed par skyed pahi
48a$_7$	hgyur ba brtag par	56b$_6$	hgyur bar brtag par
48b$_7$	mi hthad do	57a$_7$	mi mthad do
49a$_5$	dgah yaṅ	57b$_5$	hgah yaṅ
49a$_6$	gnas pa gnas pa gshan	57b$_7$	gnas gnas pa gshan
49a$_6$	gshan gyi bskyed pa	57b$_7$	gshan gyis bskyed pa
49a$_7$	ji ltar lṅar	57b$_8$	ji ltar sṅar
49a$_7$	de ni hgag yaṅ	57b$_8$	da ni hgag pa yaṅ
49b$_1$	hgag pa yaṅ yin pa	58a$_1$	hgag pa gaṅ yin pa
49b$_1$	hgags med pahi phyir ro	58a$_2$	hgags zin pahi phyir ro
49b$_2$	gaṅ shig de hgag par byed	58a$_3$	gaṅ shig da hgag par byed

Potala Ausgabe:		Peking Ausgabe:	
49b$_4$	dṅos po ma gnas pa	58a$_5$	dṅos po mi gnas pa
50a$_1$	ma hgyur ba	58b$_1$	mi hgyur ba
50a$_3$	bcad du med pa	58b$_4$	gcad du med pa
50a$_4$	bskyed pa ma yin bshin	58b$_6$	bskyed pa ma yin
50b$_2$	hbras bu brgyad pa	59a$_3$	hbras bu brgyud pa
50b$_3$	gyur la bya ba med	59a$_5$	gyur la bye ba med
50b$_3$	byed pa med par	59a$_5$	byed po med par
50b$_5$	de ni byed pa po	59a$_7$	da ni byed pa po
50b$_5$	gal te byed par	59a$_7$	gal te byed por
51b$_3$	gyur pa mi byed de	60a$_6$	gyur par mi byed de
51b$_5$	brten nas hbyuṅ ba	60b$_1$	brtan nas hbyuṅ ba
52a$_2$	lta la sogs pa	60b$_7$	lta ba la sogs pa
52b$_1$	gas bar byed	61a$_6$	gsal bar byed
52b$_4$	thams cad kyis	61b$_2$	thams cad kyi
53a$_1$	de lta na	61b$_6$	da lta na
53a$_5$	ci shig pa	62a$_3$	ci shig ba
53b$_3$	bdag yin la	62b$_1$	bdag yod la
54a$_2$	rgyu las hbyuṅ ba	63a$_2$	rgyu las byuṅ ba
54b$_6$	ma ǵrub pa la	63b$_7$	me grub pa la
55a$_4$	ji lta (?) yaṅ	64a$_5$	ji ste yaṅ
55a$_5$	bltos mahi me	64a$_7$	bltos pahi me
55a$_7$	bud çiṅ hgrub pa	64a$_8$	bud çiṅ grub pa
55b$_1$	hoṅ rab brtag pa	64b$_2$	hoṅ bar brtag pa
55b$_1$	bcas par bud çiṅ med par	64b$_2$	bcas par ram bud çin med par
55b$_2$	rnam pa dag gis ste	64b$_4$	rnam pa dag gis te
55b$_3$	bud çiṅ sreg pa daṅ ma sreg pa daṅ	64b$_5$	bud çiṅ bsregs pa daṅ ma sregs pa daṅ
55b$_5$	las dag gñis pa	64b$_8$	las dag gcig pa
55b$_7$	bum pa snam la sogs	65a$_1$	bum snam la sogs
55b$_7$	bslaṅ ba dag gis	65a$_2$	bslaṅ ba dag gi
56a$_1$	lhan cig ma lus pa	65a$_3$	lhan cig tu ma lus par
56a$_2$	rtag pa	65a$_5$	brtag pa
56a$_7$	dbu ma daṅ	65b$_2$	dbus daṅ
56b$_1$	thal bar hgyur ro	65b$_4$	thal bar hgyur
56b$_5$	spro par byed	65b$_8$	spros par byed
56b$_7$	gshi daṅ	66a$_2$	gshi ñid daṅ

Potala Ausgabe:	Peking Ausgabe:
57a$_3$ dṅos po snaṅ ba	66a$_6$ dṅos por snaṅ ba
57a$_4$ gcig (?) sdug bsṅal	66a$_8$ kha cig sdug bsṅal
57a$_7$ phuṅ po hdi dag	66b$_3$ phuṅ po de dag
57a$_7$ phuṅ po dag	66b$_4$ phuṅ po de dag
57b$_1$ bdag gis ma byas par	66b$_4$ bdag gis byas par
57b$_3$ gaṅ gis phyir	66b$_8$ gaṅ gis phyir (sic)
57b$_5$ dehi sdug bsṅal	67a$_2$ dehi phyir sdug bsṅal
57b$_6$ gaṅ zag bdag gis	67a$_3$ gaṅ bdag gis
57b$_6$ med par gaṅ yin	67a$_3$ med pa de gaṅ yin
58a$_3$ ma byis pahi sṅa rol na	67a$_6$ ma byin pahi sṅa rol na
58b$_1$ dbyad par	67b$_5$ dpyad par
59a$_1$ des ni de dag	68a$_6$ des na de dag
59a$_4$ rnam par btags pahi	68b$_2$ rnam par gtags pahi
59a$_6$ don las yin te	68b$_4$ don yin yin te
59b$_3$ mi rtag ste	68b$_8$ mi rga ste
59b$_5$ hgyur par sems na	69a$_3$ hgyur bas sems na
60a$_4$ lta ba daṅ lta ba gsum	69b$_3$ lta ba daṅ lta ba po gsum
60a$_5$ da ltar bstan par	69b$_3$ de ltar bstan par
61a$_1$ gshan na gshan las	70a$_7$ gshan ni gshaṅ las
61a$_1$ gshan ma hgyur	70a$_7$ gshan mi hgyur
61a$_1$ gshan ma hthad	70a$_8$ gshan mi hthad
61a$_4$ da ni mi hthad do	70b$_3$ de ni mi hthad do
61a$_5$ med par kho nar	70b$_4$ med pa kho nar
61b$_3$ hphrad pa mi hthad pa	71a$_2$ phrad pa mi hthad pa
61b$_5$ byuṅ bahi phyir ro	71a$_4$ hbyuṅ bahi phyir ro
62a$_7$ skye po	71b$_6$ skye bo
62a$_7$ thar bar	71b$_7$ thar par
62b$_4$ de lta na da ni	72a$_4$ de lta na de ni
63b$_5$ ñe bar len pa shig	73a$_5$ ne bar len pa med pa shig
64a$_3$ kho bos sṅar	73b$_1$ kho bos lṅar
64a$_6$ ñe bar len pa med pa de	73b$_6$ ñe bar len pa de
64a$_7$ daṅ bcas pahi (?)	73b$_7$ daṅ bcas pa ni
64b$_2$ bgom bas bstan	74a$_3$ bgom pas bstan
64b$_3$ hchiṅ par	74a$_3$ hchiṅ bar
64b$_4$ Nach „bciṅs pa daṅ“ fehlt:	74a$_4$ „ma bciṅs pa daṅ“

Potala Ausgabe:	Peking Ausgabe:
$64b_7$ yin par gyur	$74a_7$ yin par gyur na
$65a_7$ thams cad stoṅ pa	$74b_7$ thams cad ni stoṅ pa
$65b_2$ yin par ṅes par	$75a_2$ yin par ṅos par
$65b_3$ las de dag gis	$75a_3$ las de dag gi
$65b_6$ mi spyod pahi	$75a_7$ mi spoṅ bahi
$65b_7$ rnam par rig byad	$75a_8$ rnam par rig byed
$66a_1$ blaṅs pa tshu chad	$75b_1$ blaṅs pa tshun chad
$66a_1$ loṅs spyod pa las	$75b_1$ loṅs spyad pa las
$66a_2$ loṅs spyod pahi	$75b_2$ loṅs spyad pahi
$66a_3$ hdu byad pa	$75b_3$ hdu byed pa
$66a_4$ de lta bu dag gis	$75b_4$ de lta bu dag gi
$66a_5$ gal te hgags na	$75b_5$ gal te hgag na
$66a_5$ re shig gal ste	$75b_6$ re shig gal te
$66a_6$ hgags par gyur pa na	$75b_7$ hgags par gyur pa ni
$66b_2$ sa bon rnams	$76a_3$ sa bon rnam pa
$67a_3$ hphos pas	$76b_4$ hphros pas
$67a_3$ hbras bu de	$76b_4$ hbras bur
$67a_5$ hbrel ba	$76b_6$ hbrel pa
$67a_7$ bu lon gyi	$77a_1$ bu lon gi
$67b_1$ hgags su shig	$77a_2$ hgags su zin
$67b_5$ chud mi za ba de ni	$77a_6$ chud mi za ba de na
$67b_7$ spaṅ ba daṅ	$77b_1$ spaṅ ba ba daṅ
$67b_7$ las hpho ba daṅ	$77b_1$ las hphro ba daṅ
$68a_6$ da gnas su	$77b_7$ de gnas su
$68b_7$ bzuṅ pas	$78b_2$ bzuṅ bas
$69a_2$ las mi mthad do	$78b_5$ las mi hthad do
$69a_4$ dṅos ñid yaṅ	$78b_8$ dṅos ñid yod
$69a_7$ hphrad pahi hjigs pa	$79a_3$ phrad pahi hjigs pa
$69a_7$ tshaṅ spyod	$79a_3$ tshaṅs spyod
$69b_1$ thal bar byed pahi	$79a_5$ thob par byed pahi
$69b_1$ yaṅ gshan daṅ	$79a_5$ yaṅ gshan yaṅ
$69b_7$ ñon moṅs bdag	$79b_4$ ñon moṅs pa dag
$70a_2$ ho na de las	$79b_7$ ho na da las
$70a_3$ ñon moṅs pa rnams kyis	$79b_8$ ñon moṅs pa rnams kyi
$70b_2$ byuṅ yid min pa	$80a_7$ byun yaṅ min pa
$70b_6$ las kyaṅ byas	$80b_4$ las gaṅ byas
$71a_2$ mtshan ñid la	$80b_7$ mtshan ñid yin la

Potala Ausgabe:		Peking Ausgabe:	
$71a_6$	brtags na	$81a_4$	rtags na
$72a_4$	brtags gyur ciṅ	$82a_2$	btags gyur ciṅ
$72a_7$	de srid pahi	$82a_7$	srid pahi
$72b_1$	sṅon du gyur pa	$82a_8$	snod du gyur pa
$72b_1$	bdag med pas	$82a_8$	bdag med pa
$72b_2$	rtags par	$82b_2$	rtogs par
$72b_2$	hgyur bahi phyir bdag	$82b_2$	hgyur bahi bdag
$72b_3$	hdi dag la yaṅ	$82b_3$	hdi dag dag la yaṅ
$72b_6$	med pa hgyur la	$82b_6$	med pa hbyuṅ la
$73a_2$	ma hgags pa	$83a_1$	ma hgag pa
$73a_2$	ma hgags pahi chos	$83a_1$	ma hgag pahi chos
$73a_3$	thams cad la skyes pa	$83a_2$	thams cad ma skyes pa
$73a_4$	saṅs rgyas rjes bstan paho	$83a_4$	saṅs rgyas bstan paho
$73a_6$	yaṅ dag min min yaṅ yaṅ dag	$83a_6$	yaṅ dag min min yaṅ dag
$73b_1$	brjod pas so ñan pa	$83a_8$	brjod pas ñan pa
$73b_2$	yul ñid du hgyur bas	$83b_2$	yul ñid du hgyur ba
$74a_1$	med pa dehi phyir spros	$84a_1$	med pa dehi spros
$74a_1$	spros la rnams kyis	$84a_1$	spros pa rnams kyis
$74a_2$	sgrar bstan to	$84a_2$	sgrar bstan te
$74a_4$	ma yin pa bstan po	$84a_4$	ma yin pa bstan to
$74b_4$	de ltar byuṅ daṅ	$84b_4$	da ltar byuṅ daṅ
$74b_6$	bltos nas hgyur ro	$84b_6$	bltos nas hgrub bo
$74b_7$	ho na ji she na	$84b_7$	ho na ji lta she na
$75a_3$	rab tu grub pa	$85a_8$	rab tu hgrub pa
$75a_7$	ma gzuṅ dus su	$85a_7$	ma bzuṅ dus su
$75a_7$	gaṅ shig gaṅ gi dus	$85a_8$	gaṅ shig gaṅ gis dus
$76a_2$	chos gzuṅ pahi	$86a_3$	chos gzuṅ bahi
$76a_5$	rkyen rnam kyi	$86a_5$	rkyen rnams kyi
$76a_5$	da (?) ni mi hdod do	$86a_6$	de ni mi hdod de
$77a_1$	hbras bu hgrub po	$87a_1$	hbras bur hgrub po
$77a_2$	hbras bu hgyur na	$87a_3$	hbras bu hgrub na
$77a_4$	skyed par byed do	$87a_4$	skyes par byed do
$77a_4$	rgyu hgags pa	$87a_5$	rgyu hphags pa
$77a_4$	hbral bahi rgyu	$87a_6$	hbrel bahi rgyu
$78a_4$	hgags par mi hgyur ro	$88a_5$	hgag par mi hgyur ro
$78a_4$	me stoṅ	$88a_5$	mi stoṅ

Potala Ausgabe:		Peking Ausgabe:	
$78a_7$	bdag ñid kyis sad pa	$88a_8$	bdag ñid kyis stoṅ pa
$78b_1$	thal bar hgyur bas	$88b_1$	thal hgyur bas
$79a_1$	tshogs pa ñid na	$89a_1$	tshogs pa rñed na
$79a_4$	tshogs pa bdag gis bdag ñid	$89a_4$	tshogs pa bdag ñid
$79a_4$	ji ltar bskyed par	$89a_4$	ji ltar skyed par
$79a_7$	yod pa ma yin na	$89a_8$	yod pa ma yin no
$81a_2$	yod pa ñid pa brtag	$91a_1$	yod pa ñid na brtag
$81a_3$	dehi log tu	$91a_2$	dehi hog tu
$81b_2$	ma hjig ma zad pahi	$91b_1$	mi hjig na zad pahi
$81b_5$	hgah yaṅ med las	$91b_4$	hgah yaṅ med la
$81b_6$	yod par ma yin par	$91b_5$	yod pa ma yin par
$83a_3$	skyon chen bahi	$93a_2$	skyon che babi
$83a_4$	hbras bu rgyu mi hbyuṅ	$93a_3$	hbras bu rgyu yi hbyuṅ
$83a_4$	gal te hbras rgyun	$93a_4$	gal te hbras rgyuhi
$83b_1$	skyed rgyun	$93a_8$	srid rgyun
$83b_2$	gyur kyaṅ bla ste	$93b_2$	gyur kyaṅ sla ste
$84a_2$	skye bshin pa shi (?)	$94a_1$	skye bshin pa shes
$84a_5$	da lta na	$94a_5$	de lta na
$84b_7$	gshan yin no	$94b_7$	gshan ma yin no
$84b_7$	gaṅ la	$94b_8$	gaṅs la
$85a_2$	khyehu	$95a_2$	khyihu
$85a_4$	gshan ñid len na	$95a_5$	gshan ñid yin na
$85b_2$	gdags pa yin no	$95b_3$	gdags pa ma yin no
$86a_2$	phuṅ po rnams brten nas	$96a_2$	phuṅ po rnams la brten nas
$86a_3$	de la gal te	$96a_2$	hdi la gal te
$86b_1$	ñe bar blaṅs dag la	$96b_4$	ñe bar blaṅ ba dag la
$86b_3$	med pa gaṅ	$96b_3$	med pa yaṅ
$87a_2$	brten nas min	$97a_3$	brten nas yin
$87a_2$	ma brten ñe bar lan pa ni	$97a_3$	ma brten ñe bar len pa ni
$87a_3$	ñer len min pahi ma yin te	$97a_5$	ñer len pahi ma yin te
$87b_1$	mthun pahi phyogs	$97b_3$	mi mthun pahi phyogs
$87b_4$	mthah la brtan pahi lta ba	$97b_7$	mthah la brten pahi lta ba
$87b_7$	bsgom pahi blo gros	$98a_2$	bsgos pahi blo gros

Potala Ausgabe:	Peking Ausgabe:
88a$_2$ saṅs rgyas mya ṅan las hdas	98a$_5$ saṅs rgyas mya ṅan hdas
88a$_3$ mya ṅan las hdas nus	98a$_6$ mya ṅan las hdas nas
89a$_1$ rten pa dag	99a$_3$ rten bdag
89a$_1$ rtag tu ruṅ na	99a$_4$ brtag tu ruṅ na
89a$_3$ yod pa yin	99a$_5$ yod ma yin
89a$_3$ gal te de dag	99a$_6$ gal te bdag
89b$_2$ gshi de la rten nas	99b$_5$ gshi de la brten nas
90a$_2$ ma yin par gyur ro	100a$_4$ ma yin par grub po
90b$_1$ dṅos po gyur paho	100b$_3$ dṅos por gyur paho
90b$_3$ phyin ci ma log yod	100b$_6$ phyin ci log yod
90b$_4$ de ltar phyin ci log gam	100b$_6$ de ltar phyin ci ma log gam
90b$_4$ phyin ci ma log pa ñid du	100b$_6$ phyin ci log pa ñid du
90b$_5$ gaṅ gshan yaṅ	100b$_7$ yaṅ gshan yaṅ
91a$_3$ çes pa daṅ rtag par çes pa daṅ	101a$_5$ çes pa daṅ
91b$_1$ spaṅ bar hgyur	101b$_3$ spoṅ bar hgyur
92a$_5$ hjig rten pa yi	102a$_7$ hjig rten pahi
92b$_2$ hdi dag brten nas	102b$_3$ hdi dag la brten nas
93a$_2$ srog gi mthah thug pahi	103a$_3$ srog gi mthar thug pahi
93a$_4$ dgah ba ñid du	103a$_5$ dkah ba ñid du
93a$_7$ rta ñid brjod par	103a$_8$ rta ñid brjed par
93b$_3$ rten ciṅ hbrel hbyuṅ	103b$_3$ brten ciṅ hbrel hbyuṅ
93b$_3$ sdul bsṅal gsuṅs pa	103b$_3$ sdug bsṅal gsuṅs pa
94a$_2$ ṅo bo ñid las yod min na	104a$_2$ ṅo bo ñid las yod yin na
94b$_1$ yoṅs su ma çes pahi phyir	104b$_1$ yoṅs su ma çes pahi phyir te
94b$_2$ khyod ñid ni	104b$_1$ khyod ñid kyi
95b$_3$ hbyuṅ ba mthoṅ ba	105b$_1$ hbyuṅ ba thob
95b$_6$ stoṅ pa yin na ni	105b$_5$ stoṅ pa ma yin na ni
96a$_4$ ma yin te / gal te	106a$_1$ ma yin te / gal te dṅos po yin te / gal te
96b$_6$ brten nam	106b$_3$ rten nam
97a$_1$ dṅos po med pa	106b$_6$ dṅos po med po med pa
97b$_3$ de mi hthad de	107b$_2$ de mi hthad do
98a$_3$ yod la med pa med do	107b$_7$ yod la med kyaṅ med do

Potala Ausgabe:		Peking Ausgabe:	
$99a_1$	hjug pa ni bstan	$108b_4$	hjug pa bstan
$99a_1$	de khyod kyis	$108b_4$	da khyod kyis
$99a_5$	srid par hgyur	$108b_8$	sred par hgyur
$99a_5$	ñe bar len min na	$109a_1$	ñe bar len med na
$99a_6$	smre snags	$109a_1$	smre sṅags
$99b_3$	chags par hgyur ro	$109a_6$	hchags par hgyur ro
$99b_4$	miṅ daṅ gzugs daṅ yid la	$109a_7$	mig daṅ gzugs daṅ yid la
$99b_5$	de ni rigs paho	$109a_8$	de ni reg paho
$99b_6$	ñe bar len pa rnams pa	$109b_1$	ñe bar len pa rnam pa
$100a_3$	gom par byas pa daṅ	$109b_5$	goms par byas pa daṅ
$100a_3$	bstan pa ñid du	$109b_5$	bstan po ñid du
$100a_7$	lta ba yaṅ yin	$110a_2$	lta ba gaṅ yin
$100b_1$	brten ma yin	$110a_2$	brten pa yin
$100b_5$	hthad pa byed ma yin	$110a_7$	hthad pa ñid ma yin
$100b_6$	çes bya bar mi hthad pa	$110a_8$	çes bya ba de mi htad do
$101a_2$	kho bo la ni	$110b_8$	kho bos (?) ni
$102a_2$	sṅon (?) gaṅ dag	$111b_4$	skyon gaṅ dag
$102a_6$	lha yin pa	$111b_8$	lha yin la
$102b_2$	rtag par gyur na	$112a_4$	rtag par hgyur na
$103a_3$	mthah med par hgyur na	$112b_3$	mthah med par gyur na
$103a_7$	phuṅ po sṅa ma rnams	$112b_8$	phuṅ po lṅa ma rnams
$103b_1$	mthah yaṅ ma yin	$113a_2$	mthah yod ma yin
$104a_3$	brtag pa hdis	$113b_4$	rtag pa hdis.

Nachtrag.

Zu p. 1, l. 3: „Den jung gewordenen", kumāra-bhūta. Vgl. Muséon N. S. VIII, p. 251.

Zu p. 5, l. 16: „sva-samaya-antargatatvāt". Prof. de la Vallée Poussin macht darauf aufmerksam, daß der Textzusammenhang möglicherweise folgende Übersetzung erfordert: „da sie in dem eigenen (d. h. der Buddhisten im Gegensatz zu den Sāṅkhyas und Vaiśeṣikas) Systeme enthalten sind".

Zu p. 10, l. 28: Die Kürze des anlautenden a- in „adhipateya" rechtfertigt sich durch den Gebrauch im Pali. Vgl. E. Müller, Pali Grammar, p. 5.

Zu p. 19, l. 14: Die genauere Übersetzung ist „Öl aus Samenkörnern".

Zu p. 30, n. 1: Die Änderung von „btaṅ ste" zu „btad de" ist nicht erforderlich; anscheinend bot der zugrundeliegende Sanskrittext „vihitvā", das sowohl von dem Stamme „dhā" wie von „hā" abgeleitet sein kann; ebenso p. 64, n. 1 und p. 67, n. 1.

Zu p. 30, l. 28: Lies V. 6 anstatt V. 8.

Zu p. 105, n. 1: Vgl. S. Z. Aung and Mrs. Rhys Davids, Compendium of Philosophy (Pali Text Society 1910), p. 165.

Zu p. 112, n. 1: Vgl. Tanjur mdo (Lh. E.) LXIII, 11 b; hierzu Kommentar Vasubandhu ebd. 168 b (chin. Übs. T. E. XXII, 10, 28 b; XXIII, 1, 51 a), des Vinītabhadra ebd. LXIV, 177 a. Vgl. ferner Lokaprajñapti ebd. LXII, 55 a.

Zu p. 153, l. 13: Vgl. Comp. of Phil., p. 4 ff. „upādā-paññatti is the derivative concept, being an idea or notion derived from things in their ultimate sense".

Zu p. 165, l. 25: „cakṣuḥ", tib. mig. Der Kommentar des Candrakīrti bietet „nāma", tib. miṅ. Vgl. p. 167, n. 1.

Zu p. 176, l. 5 v. u.: Ein Bodhisattva Rāma wird Jātaka IV. 124 ff. erwähnt.